روز اليوسف

الحركات السرية في الإسلام

رؤية عصرية

د. محمود إسماعيل

الحركات السرية

فى الإسلام

رؤية عصرية

مقـــــدمة

حفزني لاعداد هذه الدراســـــة العمل الفدائى البطولى الذى قـــام به نخبة من رجال منظمة أيلـــــول الأسود ابان دورة ميونيخ الأوليمبية فى العام الماضى . ذلك ان الامبريالية العالمية والصهيونية تضافرتا عـــلى ابراز هذا الحادث على انه عمـــل ارهابى فوضوى ، وانســـاق الرأى العام العـــالمى وراء تلك الدعايات المغرضة لتشويه النضـــال المشروع لشـعب فلسـطين متناسـيا الدوافع الحقيقية التى ترغم المنـــاضلين فى الظروف العصيبة على أن يمارسوا نشاطهم بصورة سرية ، قد تبـــدو ارهابية فى تقـــدير القـــوى التى استهدفها النضال . لكن مشروعيـــة العمل السرى النضالى تبقى قائمـــة

ماوجدت الأسباب التى تدفع بالحركات الوطنية الى أن تنحو فى نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف النبيل الذى يسعى المناضلون لتحقيقه .

وقد حاولت أن ألتمس فى التاريخ الاسلامى نماذج وصورا للعمل السياسى السرى الذى أخذت به قوى المعارضة فى الاسلام لمواجهة تسلط الحكومات الثيوقراطية — أموية وعباسية — التى عدلت عن الحق وحادت عن جادة الشريعة، واستهدفت تبرير مشروعية هذا الاسلوب النضالى على أساس نبل الغاية وسمو الهدف من ناحية ، وضراوة القوى المتسلطة فى قمع الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة بالأمر الهين ، فكتابات السلف فى الغالب الاعم تتواتر على تبرير النظام الملكى الهرقلى الاموى والحكومة الكسروية العباسية ، وتحمل

بلا هوادة على كافــة الحــــركات
والثورات الاجتماعية المعارضـــة ،
وتصـــورها سياسيا على انهـــا
((تطاول)) و ((تمرد)) و ((فتنة)) ضــد
« أولى الامر » ، واجتماعيا على انها
هبات ((العوام)) و ((الاسافل)) كمــا
أنها «مروق» ، و «كفر» و « زندقة »
من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة
للفكر الوثنى فى جوانبها الايديولوجية .
لذلك فالصورة الراسخة فى أذهاننا
عن قوى المعارضـــة ـ كالخــرواج
والشيعة ـــ حـزبى اليســـار ـــ
والمعتزلة والمرجئة ـ حزبى الوسـط
ان صح اقتباس مصطلحات العصر (١)
ـــ صورة شوهاء زائفة تمثل وجهـة
نظـــر ((اليمين)) أو هى الـــتاريخ
الرسمى ((الذى وضعته المؤرخـــة
للملوك» على حد قول ابن عربى .

---

(١) عن فلسفة التصنيف الى يمين ويسار فى التاريخ الاسلامى . راجع ، احمد عباس صالح ، اليمين واليسار فى الاسلام ص ٥ ومابعدها .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر لنا الوقوف عليها ، اذ أحرقت وأبيدت معظم كتب المعارضــــة علـــى يد خصومهم ، ومابقى منها ((مستور)) من الصعب الاطلاع عليه ، والقليل الذى بين أيدينا زاخر بالاســـاطير والخرافات والخوارق الامر الــذى يقلل من أهميته العلمية . ومما يزيد المشكلة تعقيدا أن من طبيعة العمل السرى الكتمان والتخفى ممـــا يتيح الفرصة للقوى المضادة للتشكيك فى عقائد ونظم واشخاص القائمين بة .

أما وقد قدر للمؤرخ المعاصر أن يعتمد فى تأريخه لهذه الحركات على كتب خصومها بالدرجة الاولى ، فحرى به أن يفطن الى المزالق والعثرات التى قد تحول دون بلوغـــه هـــدفه فى الوقوف على الحقيقة . فالحاجـــة ماسة لدراسة نقـدية للمصـــادر تتضمن معرفة والمامـــا بالميـــول السياســـية والاهواء المذهبيـــة والوضعية الاجتماعيه أن نستقى عنهم مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين ((الرسميين)) كانوا موالين للسلطة سياسيا ، سنيين المذهب ، ينتمون الى طبقة ((أهل القلم)) أو ((الكتاب)) أى المشتغلين بالدواوين ، المتمتعين بالانعامات والحائزين للاقطاعيات . ولا غرو فقد أسرفوا فى تقريظ أولياء نعمتهم وتبرير أعمالهم بالقدر الذى اشتطوا فيه فى احكامهم على خصومهم من قوى المعارضة ومن هنا لا يجب التسليم بصحة كتاباتهم ((فكلام الاقران فى بعضهم ببعض لا يعبأ به ولا سيما اذا لاح انه لعداوة أو لمذهب أو لحسد)) كما ذكر الذهبى ، وفى نفس المعنى قال المقبلى :

((وقد صار كل من الفرق يحكى الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل يروى الكذب والبهت » ، ولا غرو فقد انتحلت الاحاديث النبوية ولفقت المأثورات عن السلف الصالح خدمة لاغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين المحدثين لا يلقون بالا لهـذه المزالق ويأخـذون أقوال السلف ((حقيقـة مسلمة)) وهو ماعبر عنه الدمشقى المؤرخ بقوله : ((وانما نشأ هـذا لما استفحل أمر التقليد وعوملت أقوال المبتدعة معاملة أقوال المعصـوم ونصوص الكتاب)) . والتسليم بالقديم والوهم بعصمته من الخطأ يؤدى الى «انسدال الحجب الكثيفة بين الانسان وبين ماقد جاءت به الايام من تطورات فى العلم والمعـرفة » عـلى حـد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود .

لذلك فالمعـلومات المتـواترة عن ((قوى الظل)) فى الاسلام بحاجة الى مراجعة ، فى ضوء رؤية شمولية للتاريخ الاسلامى تحيط بجوهـر رسالة الاسلام وما انطوت عليه من نظرة سامية للانسان ومبادىء راقية فى العدالة بحيث تكـون شريعـة الاسلام معيارا تقيم على أساسـه القوى والاحزاب السياسية المختلفة

ماكان منها فى الحكم وما انخرط منها فى صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة قمينة بتوضيح المفاهيم والمبادىء الاساسية للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كما تضمنتها شريعة الاسلام .. فنظام الشورى الديمقراطى أساس الحكم والسياسة ، ومبادىء العدالة والمساواة عصب النظام الاقتصادى والعلاقات الاجتماعية ، والنظر العقلى لب المنهج الاسلامى فى التفكير . فالى أى مدى التزمت الحكومات الاسلامية وقوى المعارضة بهذه المبادىء ؟

الثابت أن الحكومة الاموية نظام وراثى ملكى ابعد مايكون عن الديمقراطية ، والتعصب للعنصر العربى وايثاره على بقية العناصر الاسلامية الاخرى خروج عن جوهر العدالةوالمساواة ، والفكر ((الجبرى)) كان غلابا فى هذا العصر يبرر ويقنن لمنطق الامر الواقع .

وفى العصر العباسى كانت الخلافة « كسروية » قوامها « مبدأ التفويض الالهى» • واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعى العنصر تلو الاخر على حساب العناصر الاخرى • والفكر السلفى ساد وطغى طوال العصر باستثناء سنوات قليلة ظهر ابانها التيار العقلانى •

أما قوى المعارضة فكانت أكثر التزاما بتعاليم الاسلام وأشد حرصا على تطبيقها ، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى اتفقوا جميعا على أحقية أى مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته ، فكان فكرهم السياسى مستوحى من ديموقراطية الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعا — بما فيهم الشيعة — قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل اقرارها • فضلا عن غلبة الروح العقلانية على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند

الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعى الانتباه .

لذلك يمكن القول أن الاسلام لا يتعارض ونشاط المعارضة ولا يبارك سياسة بنى أمية وبنى العباس بوجه عام .

وبالتالى يؤكد مشروعية العمل السرى كأسلوب نضالى لاسقاط الحكومة الاموية المؤيدة بطغام أهل الشام والخلافة العباسية المستندة على جحافل الترك الجفاة .

وبديهى أن تتذرع قوى المعارضة فى نضالها السرى المشروع بشتى الوسائل والاساليب ، وقد أفادت من التراث القديم فى هذا الصدد الى حد كبير ، ((فدار الاسلام)) كانت زاخرة بميراث حضارات شتى من هيللينية ومشرقية الى اسرائيليات ووثنيات ، والفكر الاسلامى لم يكن ليصم اذنيه أو يغلق عينيه عن هذا الميراث الحضارى الضخم الذى صنعته البشرية فى عصور سالفة ، بل انفتح

عليه ونهل منـــه وتمثلـــه وأخـــذ
منه مالم يتعارض وجوهر الاسلام ،
وبفضل هذا الانفتاح كتبت له الحصانة
ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة .
لقد تغلغلت العقلية الاسلامية داخل
مكتبة الاسكندرية وأديرة وكـنائس
النصارى وبيع اليهود ومعابد النار
الزرادشتيـــة ، فكشفت عن أسرار
الحكمة والمعرفة وكيفتها مع طبيعـــة
العصر وأعطتها طابعا اسلاميا مميزا .

وبديهى أن تكون قوى المعارضة
سباقة فى الافادة من هذه التيارات
الموروثة والوافدة ســـواء فى التنظير
لمذاهبها واعتقاداتها أو فى ارســـاء
قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسية ،
فالاسرائيليات واضحة التـــأثير فى
التنظيمات السرية لقوى اليســـــار
والهيللينيـــات والمشرقـــيات تركت
بصماتها على نظمها السياســـــية
والاجتماعية ما دامت لم تتعارض فى
جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفى دراستنا للحـــــركات السرية

حاولنا ابراز مدى هذه التـــأثيرات الاجنبية ، ومدى التزام أحـــزاب المعارضة بتعاليم الاسلام ، كمـــا عولنا على استقصـــاء الظـــروف الموضوعية ، سياسية واقتصاديـــة واجتماعية وفكرية ــ التى حـــدت بها الى اللجوء للعمل السرى المنظم .. كما أبرزنا العلاقة الجدلية بين الاراء والافكار المذهبية وبين العمل السياسى والاجتماعى ، وحرصنـــا على تقييم هذا العمل فى اطار ظروف العصر وملابساته .

والحق أننـــا لم نعـــرض لـــكافة الحـــركات السرية فى الاســـلام انما عرضنا لبعض منها كالخـــوارج والمرجئة والدعوة العباسية والمعتزلة والقرامطة ، ونأمل فى القريب دراسة مالم نعرض له فى هـــذا الكـــتاب كالحركات الفاطمية والباطنية واخوان الصفا وغيرها .

وأنوه بأن هذه الدراسة قد نشرت فى مقالات مركزة بمجلة روز اليوسف

واثارت فى حينها نقد الكثيرين من الكتاب والدارسين والقراء ، مابين مؤيد ومعارض ، واليهمجميعا أسدى خالص شكرى لافادتى من ملاحظاتهم حين بحثت الموضوع بشكل أكثر توسعا واستفاضة ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى توضيح ماكان مبهما ، وتفصيل ما كان موجزا ، والى القراء أتقدم باجتهادى .

ومن اجتهد فأصاب فله اجران ، والا فله أجر الاجتهاد .

والله ولى التوفيق .

د . محمود اسماعيل

القاهرة فى مارس سنة ١٩٧٣

الخــوارج

من العنف الثـــورى الى الدعوة السرية المنظمـة

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسى بقضية الامامة أو الخلافة ، وهى قضية اثارت من الجدل والخــلاف بين القدماء والمحدثين ، ومن الصراع الدموى بين المسلمين ما أحدث صدعا فى كيان الأمة الاســلامية ، ذلك الصـــدع الذى عـرف « بالفتنة الكبرى » (١) وما اسفر عنها من مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان وافتراق الجماعـة الاسلامية بعد ذلك الى شيع واحزاب متناحرة ٠ وحزب الخـوارج انبثق من تلك الفتنـة وارتبط بقضية التحكيم الشـهيرة بين على بن أبى طالب

ومعاوية بن ابى سفيان . ولدينا من القرائن (٢) والأدلة ما ينفى الرواية المتواترة التى تحمل الخوارج مسئولية ارغام على بن أبى طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتنصل من العهود التى قطعها على نفسه بوقف القتال وتحكيم الحكمين ، والذى نؤكده ان أولئك الذين عرفوا بالخوارج (٣) كانوا من انصار على ومن خيرة جنده واكثرهم ايمانا بعدالة قضيته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من اساسه لأنه يعنى التشكيك فى شرعية امامته ، ومن ثم خرجوا عليه لرفض استمرار القتال فى صفين واستجابته لضغوط الأكثرية من جنده الذين رغبوا فى وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح . فالخوارج من ثم يمثلون من الناحية الدينية « الفئة القليلة المؤمنة » التى لاتقبل فى الحق مساومة وادهانا ، ولا غرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الحريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون مواربة أو تأويل « جباههم قرحة لطول السجود وايديهم كثفنات الابل من طول العبادة » ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التى هجرت البادية واستقرت فى مصرى الكوفة

والبصرة ، وأسهمت بدور بارز فى الثورة علـى عثمان حين خالف سياسة أبى بكر وعمر ، وضرب صفحا عن تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق العنان لبنى جلدته للاستبداد بالمسلمين فى الأمصار .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر الى عصبية أوجنس فالتزم بالكتاب والسنة التزاما تاماً فى تقدير الأعطيات وتقسيم الفىء والغنائم ، فانصاعت «الجماعة» لحكمه ، ولم يكن فى عهده افتراق . كذلك اتسمت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف الكتاب والسنة ، انما زاد عليهما امرا آخر هو الاجتهاد ، وكان عليه ان يجعل الاجتهاد مصدرا ثالثا للتشريع ليواكب التطور الجديد الذى حدث فى عهده بعد الفتوح الاسلامية الكبرى فى العراق والشام ومصر . لكن عمر فى اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة فى الاسلام ، وحسبه أنه لم يجعل للعصبية القبلية أو النزعة العنصرية تأثيرا فيما استحدثه من نظم وقوانين ، فضرب المثل الفذ على مثالية الحاكم القادر على التوفيق بين مثالية المبادىء ، ومراعاة مقتضيات الحال فى تطبيقها ، لذلك اختفت فى عصره النعرات العنصرية والسخائم القبليه .

غير ان تلك النعرات والسخائم بدأت تعمل عملها فى احداث الفتنة فى خلافة عثمان ، فقد أطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم الخاصة فى اقتناء الضياع وتكوين الثروات فى البلاد المفتوحة فشكلوا « أرستقراطية ثيوقراطية قرشية» أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت احتقاد القبائل الأخرى وحسدها فأحيا عثمان بذلك الضغائن والصراعات القبليه الجاهلية ، وفضلا عن ذلك ظهرت ارستقراطية بيروقراطية سفيانية فى الأمصار التى آلت امرتها الى رجال بنى أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بقية بطون قريش واعاد الصراع القديم بين بنى أمية وبنى هاشم وفضلا عن ذلك ، فقد خالف الشيخين فى نظرتهما الى الخلافة بأعتبارها عبئا ومسئولية ، واعتبرها « قميصا ألبسه الله اياه » وهو امر زاد فى توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لاخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا فى حض عرب الامصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الأمصار ـ من غير قريش ـ يشكلون جند الثورة ، بينما تصدر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الأمر بمصرع عثمان حسبما هو معروف فى كتب

ألتاريخ ، واقبال الثوار على مبايعة على بالخلافة أو تصديهم لمؤازرته ضد اولئك الذين رفضوا مبايعته سواء من الاستقراطية القرشية كطلحة والزبير أو من الارستقراطية السفيانية التى تزعمها معاويه بن أبى سفيان .

مما تقدم يتضح أن ظهور الخوارج تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعيه اكتسبت طابعا دينيا نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الامامة . لذلك فجماعه الخوارج تشكل حزبا سياسيا يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعيه كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن — كما ذهب فلهوزن — مجرد حزب سياسى دينى وحسب .. فقد فاته أن الأحزاب السياسية فى العصور الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة تتضمن أبعادا اجتماعية لا يرقى اليها الشك ، وتلك ظاهرة سادت العالمين الاسلامى والمسيحى على السواء . ذلك أن الدين والدوله فى تلك العصور تلازما واختلطا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة فى «دار الاسلام» يجمع بين السلطتين الدينيه والزمنية باعتباره خليفه الرسول من ناحية ، وحاكم المسلمين من ناحية أخرى ، كما أن اوروبا العصور الوسطى لم تتحد سياسيا الا بفضل المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة

.. والصراع بين البابوية والامبراطورية حول السيادة فى غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة تنظيما « اكليريكيا » اقطاعيا فى ذات الوقت . وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية والاجتماعية آنذاك تتحول الى قضايا لاهوتية ، والخلاف حولها يجرى تقييمه على أساس « الكفر والايمان » ، فالقوى الاسلامية المعارضه «لاولى الامر » مارقة متهورطقة ، والثوار على البابوية يشلحون من رحمة الكنيسة بمقتضى قرارات الحرمان . قصارى القول أن الخلاف حول مسألة الامامة فى الاسلام خلافا فقهى دينى فى الظاهر يعكس فى حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف طبقاتمتصارعة . لذلك فقد لامس ابن خلدون(٤) ظاهر الأمور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر من نزاع حول « الخلافة » محض « خلاف اجتهادى فى مسائل دينية ظنية » بحتة .

وقد شكل الخوارج أحد احزاب المعارضة فى الاسلام ، وكان فكرهم السياسى معبرا عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة ، ورأيهم فى الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام » فبينما قصر اهل السنة حق الامامة على قريش ، وجعلها الشيعة حكرا على آل البيت وحدهم ، نادى

الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون نظر الى أصله او عصبيته (٥) ، لذلك فقد عبر الخوارج من الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطى بين الأحزاب الاسلاميه الأخرى . ونظرا لتمسكهم الشديد بأهداب الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف ، ودعوتهم الصارمه لاتباع نهج السلف الصالح ممثلا فى سياسة الرسول والشيخين ، كانوا « كلافنة الاسلام » أو «بيوريتان الاسلام» على حد تعبير دوزى (٦) . وفى قولهم «بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» وحضهم على «الثورة على أئمة الجور» ما يجعلهم جديرين بلقب «ثوريو الاسلام» ، كما يمثلون فى نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاسلام » لتطرفهم الشديد فى استحلال دماء مخالفهم فى المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . وآراؤهم فى العدالة والمساواة تنم عن اتجاه اشتراكى اسلامى اصيل . لذلك كله نعت ميور (٧) مذهب الخوارج بأنه « مذهب ثورى ديموقراطى اشتراكى » .

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموى يساير مبادئهم الاعتقاديه فى التطرف والثورية الصادعة ، فقد ثاروا على على بن أبى طالب مرارا

واقضوا مضجعه باغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضـــلا عن ثوراتهم الدائبه فى الولايات الشرقيه . وقد بطش على بكافة حركات الخوارج فى عنف وقسوة ، وما اكثر ما خاض من معارك كانت تنتهى بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تآمرهم على حياته التى انتهت بطعنتين مـــن سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادى فى ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واسـتمرت ثورات الخوارج بعد مقتل عـــلى فانضموا الى عبد الله بن الزبير الذى ناوأ الأمويين فى الحجاز والعراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فحاربوا فى صفه زمنا . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خـلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهقت فيها آلاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان مـــن مصرع ابن الزبير . فوجد الخـوارج انفسهم وجهـا لوجه امام بنى أميـــه بما لهم من بأس شديد . ونحن فى غنى عن سرد ماحل بالخوارج من بطش واضـــطهاد فى العصر الاموى ، وحسبنا موقف ولاة العراق ــ من امثال عبدالله بن زياد والحجاج الثقفى ــ ازاء الخوارج . فكانوا يقتلونهم « بالتهمة والظنة » ويبعثـــون الجيوش تقتفى آثارهم «من بلد الى بلد وتواقعهم وقعة

بوقعة » (٨) حتى استؤصلت فرق من الخوارج بأكملها واختفت من المسرح السياسى الى الابد .

وزاد فى ضعف الخوارج فى العصر الاموى ، انشقاقهم الى جماعات متناحرة جاوزت العشرين فرقة ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو امر ادى الى تشتيت جهودهم واتاح لخصومهم ملاحقتهم والقضاء على ثورتهم ، وهذا ماحدا بمؤرخ مثل فلهوزن (٩) الى القول بأن « سياستهم كانت غير سياسية » . ولا غرو فقد وصلت احوالهم فى اواخر القرن الاول الهجرى الى حالة من الضعف استحال معها ان يواصلوا نشاطهم السياسى بصورته العلنية ، فكان عليهم ان يغيروا من اساليب كفاحهم بنبذ طريق الثورة السافرة فى قلب العالم الاسلامى واتباع اسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السرى ، ونقل ميدان نشاطهم الى الاطراف بعيدا عن متناول قبضة الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة فى نضال الخوارج من الصعوبة بمكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السرى وما يرتبط به من صعوبة الوصول الى المعلومات

الخاصة بالتنظيم السرى فى اجهزته ودعاته وخططه وأساليبه .. الخ .. يضاف الى ذلك ما تعرض له الخوارج من اضطهادات واحن ، قضى بسببها على معظم كتبهم ووثائقهم، فنعلم على سبيل المثال ان الفاطميين الشيعة احرقوا دواوين الخوارج ومكتباتهم فى المغرب بما تحتويه من كتب المذهب وتاريخ أتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة بتاهرت التى أحرقها ابو عبد الله الشيعى كانت تزخر بالآلاف المدونات والمصنفات ، ولم يسلم منها سوى النزر اليسير من تراث الخوارج ، والخوارج المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد الحرص على عدم اطلاع احد على ما لديهم من كتب المذهب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب الخوارج فى عصره « مستورة » ولا سبيل لمعرفتها فلا تزال المشكلة قائمة الى اليوم . وقد حاول بعض المستشرقين من امثال أميل ماسكراى وبرسى سميث ولويسكى الوقوف على شيء من هذه الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض المؤرخين العرب فى هذا الصدد ، فلم يوفقوا الا فى الحصول على بعض المخطوطات الخاصة بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفا ، اما المصادر الاصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم

التى تعيش فى شبه عزلة فى جبل نفوسه بليبيا ووادى الميزاب فى صحراء الجزائر ٠

ولا مناص للمرء من الاعتماد على الاشارات المتفرقة والشذرات المتناثرة فى الحوليات وكتب الفقه والفتاوى والطبقات والادب وغيرها ، ليقدم صورة ــ ولو باهتة ــ عن ذلك النظام السرى الذى وضعه الخوارج أواخر القرن الاول الهجرى واوائل القرن الثانى ٠ ولقد اسعدنا الحظ بالعثور على الوثيقة الوحيدة فى هذا الصدد ضمن مجموعة من الفتاوى الفقهية المخطوطة ــ بدار الكتب المصرية ــ ، لم يفطن الى اهميتها التاريخية أحد من الدارسين من قبل ٠ والواقع أن الوثيقة لاتقدم معلومات مفصلة تكشف عن اسرار الدعوة السرية بقدر ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ، وتلقى قبسا من ضوء على احد رؤسائها فضلا عن تحديد المركز الأم للتنظيم وطبيعة علاقته بالدعاة فى الامصار ٠ والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها شيخ الدعوة فى البصرة ويدعى ابا عبيدة مسلم بن أبى كريمة الى دعاته فى المغرب فى اوائل القرن الثانى الهجرى ، وهاك جزءا مما ورد (١٠) فيها:

« بسم الله الرحمن الرحيم ٠ صلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم

تسليما • أتانى كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف امركم فى كثرة من بحضرتكم من اهـل الخـلاف • ولعمـرى مـا أكثرتهم وان كثروا بأكثر مما كان قبلهم عـلى ما كان قبلكم من سلفكم ، فاقتـدوا بهـم تنيكم كثرتهم على اخلافكم ، نسأل الله العون والتوفيق فى جميع اموركم ، وان يكفينا واياكم بأمنهم ، وان يجعل لنا ولكم والجميع المسلمين الدائرة عليهم ، ويشفى صدور قوم مؤمنين،ويذهب غيظ قلوبهم •

فلعمرى لقد اسرنى ما انتهيتم اليه من امركم وان كان ذلك لم يخف عنا ، غير انا نظن الذى كتبتم به الى ، والله يسـتتم لكم الخـير كله بعـونه وتوفيقه •• الخ •

والدارس لتطور الفكر السياسى عند الخوارج يلمس تحولا خطيرا فى عقائدهم بما يسـاير الظروف الجديدة • وأول ما نلحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة ـ نسبة الى نافع بن الازرق ـ والنجدات ـ نسبة الى نجدة ابن عامر الحنفى ـ واقبالهم على معتقدات الصفرية ـ نسبة الى زعيمهم زياد بن الاصفر ـ الاقل تطرفا ، والاباضـية ـ نسـبة الى عبـد الله بن اباض ـ المعتدلين • وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع

الجدد ـ ويعرفون فى اصطلاحهم « بالمهاجرة » ـ وضربنا صفحا عما كان يحدث من حيطة وحذر فى ايلافهم باجراء اختبارات قاسيه للتأكد من صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب • كما فتح الباب على مصراعيه امام الموالى ـ المسلمين من غير العرب ـ لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبل موصدا ، بل سنجد فيما بعد كثيرا من الموالى تصدوا لزعامة الحركة الخارجية ، أكثر من ذلك تخلى الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة كمبدأ « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم ومزاوجتهم . والاكثر أهمية أخذهم «بمبدأ التقية» (١١) باظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءا للمتاعب وكانوا سلفا يتشبثون بمبدأ الامر المعروف والنهى عن المنكر » حتى ولو ادى الامر الى الموت • وغنى القول ان الفكر السياسى الاباضى صار اكثر اعتدالا حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية اقرب المذاهب قاطبة الى أهل السنة (١٢) •

وفى ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد فى فكر الخوارج السياسي يمكن ـ فى اطمئنان ـ دراسة دعواتهم السرية المنظمة • ويجب التنويه بأن ما لدينا من معلومات فى هذا الصدد تتعلق بالخوارج الاباضية فقط، وما يختص منها بالصفرية انما وردت عفوا فى كتب الاباضية ، وهى على ضآلتها وتفرقها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى

للدعوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق الاباضي . والسر في ندرة تلك المعلومات كامن في ضياع كافة المصادر الصفرية نتيجة الغزو الشيعي لدولتهم في المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان عبيد الله المهدي سجينا في سجلماسة عاصمة الدولة الصفرية ، ورفض اميرها تحريره من سجنه رغم توسلات القائد الفاطمي أبو عبد الله الشيعي ، لذلك امعن الشيعي في التنكيل بالصفرية بعد فتح سجلماسه . فاستباحها لجنده ثم اضرم فيها النيران فأتت على تراث الصفرية عن اخره ، وتفرقت البقية الباقية من الصفريه في اصقاع بلاد المغرب فاندثر مذهبهم الى الابد .

على كل حال ـ نعلم يقينـــا ان البصرة كانت مركز التنظيم الخارجي الاباضي ، بينما نرجح ان بلاد الجزيرة ـ شمالى العراق ـ كـــانت مركز التنظيم الصفرى اعتمادا على قيام معظم حـركات الصـفرية في الشرق في هـذا الاقليم ، وقد حدث تعاون مرحلي بين التنظيمين في البداية ، بدليل وصول داعيتي الاباضية والصفرية الى المغرب «على ظهر بعير واحد» (١٣) ثم تلاشى ذلك الوئام وحلت الخصـومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصطدمت المصالح بين الطرفين بالتنافس على مناطق النفوذ اندلعت

الحرب التى انتهت برجحان كفة الاباضية • وامام تعرضهما للخطر معا تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا أواصر السلم والموادعة •

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا « بحملة العلم » الى الامصار بعد تلقينهم اصول الدعوة ، وتدريبهم على اساليب نشرها • وبديهى ان يمضى التنظيم فى التستر والكتمان ، فكانت المجالس تعقد فى سراديب تحت الارض فى بيوت بعض النسوة العجائز منعا للشبهة ، بل غالبا ما كان روادها يتنكرون فى ملابس النسوة اثناء عقد اجتماعاتهم •• فى الوقت الذى يبثون فيه العيون حول المكان لانبائهم عما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك • وكانت برامج اعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الالمام بكافة علوم العصر النقلية والعقلية فضلا عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات فى كسب الاتباع وترغيبهم فى اعتناق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل « وخلايا » •• وبعد تأكد مشايخ المذهب من اعداد الدعاة اعدادا كافيا يزودونهم بالمال والمتاع للرحيل الى مواطن نشر الدعوة ، ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم فى انتظام الى شيخ التنظيم فى البصرة

ليقف على نشاطهم اولا بأول ، ومنـــه يتلقون الاوامر والنصائح فيما يواجههم من مشكلات .
ولا يخفى ان التنظيم الأم كان يبث عيونه لمراقبة نشـــاط الدعاة ومعرفة مدى اخلاصهم والتزامهم بتنفيذ الاوامر ، يفهم ذلك من رسـالة ابى عبيدة السابقة التى توحى بأن الاخبار التى بعث بهـــا الداعية اليه قد وصلته سالما .

والراجح ان جابر بن زيد وهو من اعلام المذهب الاباضى اسس نظام الدعوة فى العقـد الاخير من القرن الاول الهجرى ، وبلغ التنظيم شأو احكامه ابان رئاسة خليفته أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة، وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر فى العلـم والحكمة الى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة وحيلها ، وحسبنا دليلا على علمه مجادلاته الشهيرة مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة فى البصرة ، اما نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى فى عدم افتضـاح امر دعوته رغم سجنه وتعذيبه ابان امارة الحجاج الثقفى.وفى حياة ابى عبيدة توجه الدعاة الاباضية الى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما عن دعاته فى خراســـان فقد اخفقوا فى مهمتهم لتشيع أهلها ، حقيقة انهم افلحوا فى استقطاب بعض الاتباع ، لكن اعدادهم كانت محدودة لاتفى باقامة « امامة الظهـور » ومناجزة الاعداء . وقد

جازفوا بالثورة على نصر بن سيار آخر ولاة بنى امية فى خراسان ، ولم تسفر مغامرتهم الا عن افتضاح امرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة لجيوش أبى مسلم الخراسانى قائد الثورة العباسية .

ونجح دعاة الاباضيه فى عمان ، فأقاموا دولة اباضيه فيها ، وبعث اليهم ابو عبيدة بالأموال الوفيرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن ثم زحفوا على الحجاز وخطب ابو حمزة الخارجى على منبر الرسول خطابه التاريخى المشهور (١٤) لكن الجيوش الاموية توجهت اليه من الشام فانسحب من الحجاز واليمن وعاد الى عمان وحضرموت — وظلت دولتهم فيها ردحا طويلا من الزمان ، ومنها نزحت جماعات اباضية الى شرق افريقية لعبت دورا فى نشر الاسلام بين سكانها ، ولا تزال جماعات من الاباضية الى اليوم تقيم بجمهورية تانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فكانت ممهدة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا لتقبل دعوة الخوارج . فمن الناحية السياسية شهدت البلاد فى العصر الاموى حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين العرب القيسية واليمنية واذكاء خلفاء بنى امية لهذا الصراع بمشايعة حزب ضد الآخر (١٥)

وفضلا عن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب عموما ضد البربر سكان البلاد الاصليين ، ورغم اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع العرب فاعتبروا «موالى» وحرموا من حقوقهم فى المغانم والفيء رغم اشتراكهم فى الحروب التى قام بها ولاة المغرب فى جزر البحر المتوسط وبلاد الاندلس(١٦) اكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب دار حرب فجندوا الحملات التى اثخنت فى انحائها نهبا وسبيا (١٧) . لم يطبقوا تعاليم الاسلام باسقاط الجزية على من اسلم من السكان ، بل أثقلوهم بالضرائب غير المشروعه .

وقد حاول الخليفه عمر بن عبد العزيز وضع حد لمفاسد الادارة الاموية فى بلاد المغرب فأمر باسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من استرق من نسائهم ، واعادة الارض الى ذويها يجنون غلتها ويدفعون عنها خراجا معلوما ليستعيد ثقة البربر فى الحكومة (١٨) لكن هذه السياسة الرشيدة تنكر لها خلفاؤه ، وعول امراء المغرب بعد خلافته على « اساءة السيرة والتعدى فى الصدقات والقسم ، فخمسوا البربر وزعموا أنهم فىء للمسلمين (١٩) أسلموا ام لم يسلموا .. واشتطوا فى اثقالهم بالمغارم والجبايات ارضاء للخلفاء فى دمشق الذين اشتد نهمهم لطرائف المغرب والوصائف البربريات (٢٠) .

لذلك كله ضاق البربر ذرعا بالحكم الامــــوى وتطلعوا للاحزاب المناوئة لبنى أمية لتخلصهم مما حاق بهم من خســـف وعســـف . وعلى ذلك كانت بلاد المغرب حقلا خصـــــبا لبذر بدور دعـــوة الخوارج .

لذلك حظيت بلاد المغـــرب من التنظيم الاباضى فى البصرة باهتمـــام فائق ، فبعث ابو عبيـــدة ـ رأس الدعوة ـ بداعيته سلمة بن سعيد الذى نجح فى استمالة قبائل المغرب الادنى للدعـــوة الاباضـــية . واتخذ خليفته من جبل نفوســـة « دار هجرة » بعد اعتنـــاق بربر نفوسة المـــذهب الاباضى وتصديهم لنصرته . وفى تلك الاثناء كان المذهب الصفرى ينتشر بين قبائل المغرب الاوسط والمغرب الاقصى ، وقد لعب عكرمه مولى ابن عباس ـ رأس الصفرية بالمغرب ـ دورا بارزا فى هـــذا الصدد فاتخذ من القيروان قاعدة للدعوة ، وفيها كان يتصل سرا برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق المذهب الصفرى . ونجح بالفعل فى اكتســـاب معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين قبائلهم . لذلك احرز المذهب الصفرى انتشـــارا سريعا بين قبائل البربر ، كما اقبل على اعتناقه الاقليات العنصرية المضطهدةمن غير البربر كالأفارقة (٢١) والزنوج (٢٢) فضـــلا عن بعض رجالات

العرب . وهكذا ساد المذهب الصفرى معظم ارجاء المغربين الأوسط والاقصى وأصبح الصفرية قادرين على اعلان الثورة . وفى عام ١١١ هـ اعلن ميسرة « السقاء » زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور وألحق الهزائم المتوالية بالجيوش الاموية ، واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام ١٤٠ هـ حيث نجح الثوار فى تأسيس دولة مستقلة فى الجهات الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هى دولة بنى مدرار عاصمتها سجلماسة (٢٣) . وجدير بالذكر ان مؤسسها كان زنجيا يدعى عيسى بن يزيد الاسود ، وهو امر بالغ الدلالة على اخلاص الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسى الديمقراطى نظريا وعمليا .

أماالدعوة الاباضيةفقد تأخرت الى حين،ومردذلك ان نشاطهم جرى فى بلاد المغرب الادنى القريبة من مصر ، فكان بوسع الخلافة الاموية أن تبعث بجيوشها على وجه السرعة لوأد حركات الاباضية اذا مافكروا فى الثورة ، كذلك تريث الاباضية ودأبوا فى تؤدة وأناة على الاعداد للثورة انتظارا لمواتاة الظروف . لذلك وطدوا علاقتهم بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع فى الاعداد للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة . وقد حانت الفرصة بسقوط الدولة الاموية وقيام الخلافة

العباسية فى البصرة سنة ١٣٢ هـ • ذلك ان بنى العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق الى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال فى المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التى واكبت قيام دولتهم • وبذلك تهيأ المناخ للعمل السرى الاباضى ، فسافر أربعة من زعماء اباضيه المغرب الى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة • وقبل عودتهم الى المغرب أشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى احدهم ويدعى ابو الخطاب المعافرى القيادة بعد تأهيله لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء الى اسماعيل الغدامسى الذى أظهر طول باع فى الفقه والافتاء (٢٤) •

وعادت البعثة الى المغرب سنة ١٤٠ هـ ، وشرع الزعماء فى العمل على انتو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سرا خارج مدينة طرابلس ، وفى التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج المدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقه اشبه ما تكون باقتحام طروادة ، فتذكر المراجع الاباضية (٢٥) أن «الجند أختبأوا فى جواليق تحملها الجمال التى دخلت المدينة على انها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة الى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين « لا حكم الا لله ، ولا طاعة الا لأبى الخطاب » •

وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة ام انها من نسج خيال مؤرخي الخوارج ، فقد سقطت المدينة دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش الاباضية الى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها . لكن سقوط القيروان أثار ثائرة الخلافة فبعثت جيوشها من مصر فاثخنت فى الاباضيه قتلا واسرا .

والحق ان الضربة التي حلت بالخوارج كانت شبه قاصمة ، فعادوا من جديد للعمل السرى وبايعوا أحدهم فى الخفاء بالامامة بعد مصرع أبى الخطاب ، ولقبوه « بامام الدفاع » .. كما هرب نائب ابى الخطاب ويدعى عبد الرحمن بن رستم الفارسى الى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل وآزرته على اعلان « امامة الظهور » من جديد سنة ١٦٢ هـ ونجح عبد الرحمن فى انشاء دولة اباضية فى المغرب الأوسط مركزها مدينة تاهرت وهى عاصمة الدولة الرستمية ، وابتهج التنظيم الام فى البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة اباضية كبرى تضم الشرق والغرب معا . لذلك لم يدخر الخوارج المشارقة وسعا فى مساندة الدولة الفتية ، فبعثوا الى امامها بالاموال الكثيرة يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت اواصر العلاقة قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفى عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين ابنه عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين راعهم تحول امامتهم الى ملك وراثى ، وحاول المشارقة مرارا رأب الصدع وحسم النزاع فبعثوا بفتاويهم لاصلاح ذات البين ، كما انفذوا رسلهم لنفس المهمة . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم السياسية الديموقراطيه لم تلن لهم قناة فظلوا يناوئون الامامة حتى وفاة الامام ، ثم آل الحكم الى أحد ابنائه فاستمرت الثورات تترى دون هوادة ، واسفرت عن ظهور عديد من الفرق المنشقة داخل المذهب الاباضى . هو امر جعل التنظيم الأم يفقد ثقته فى الامامة الرسمية بعد تحولها الى ملكيه وراثية . فانقطعت الصلات بين الطرفين منذ ذلك الحين ، وظلت الانشقاقات المذهبية تعمل عملها فى اضعاف الدولة الرسمية حتى سقوطها سنة ٢٩٧ هـ على يد الشيعة الفواطم .

ومهما يكن من امر ، فان نجاح الخوارج فى اقامة دولة فى عمان وحضرموت ودولة ببلاد المغرب دليل واضح على فعاليه أسلوب التنظيم السرى وجدواه بالقياس الى أسلوب الثورات الهوجاء التى لم تسفر الا عن اضعاف الحركة الخارجية .

المراجع والحواشى

(١) جعل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنوانا لكتابه عن خلافتى عثمان وعلى .

(٢) أنظر : محمود اسماعيل : جدل حول الخوارج وقضية التحكيم ـ دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .

(٣) عرفوا كذلك بالحرورية نســـبة الى ثورة حـــروراء ـ بجوار الكوفة ـ التى نزلوها بعد مفارقتهم عليا ، كما اطلقوا على أنفسهم « الشراة » تعبيرا عن شرائهم الآخرة بالدنيا .

انظر الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٤٦ .

Smith: the Ibadites moslem world, Vol. 12, P. 284

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٥) الاسفرائينى : ص ٤٦ .

(٦) Spanish Islam. p. 130

(٧) The Caliphate. p. 407.

(٨) الدينورى : الأخبار الطوال ص ٢٧٥ .

(٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .

(١٠) أبو عبيدة مسلم بن ابى كريمة : رسالة فى احكام الزكاة ورقة ١١٤ مخطوط .

(١١) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥١ .

(١٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٢٢ .

(١٣) ابو زكريا : السيرة واخبار الأئمة ورقة ٢ مخطوط .

(١٤) انظر : ابن عبد ربه : العقد الفريد ص ١٤٤ ـ ١٤٧

(١٥) عمد بنو امية الى احياء النعرات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب فى كافة الولايات الاسلامية ليضمنوا لحكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسى ، فتارة يؤازرون عرب الشمال . القيسية – واخرى يساندون اليمنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران الصراع بين الحزبين فى المشرق والمغرب على السواء حتى صور بعض الدارسين تاريخ بنى أميه – على انه حلقات متصلة – من الحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن عذارى : البيان المغرب ص١ الى ص٤٩ ومابعدها

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ص ٢٠٤ .

(١٨) نفسه ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيروانى : تاريخ افريقية والمغرب ص ٩٩

(٢٠) ذكر ابن خلدون أن هشام بن عبد الملك كان يطالب عامله على بلاد المغرب « بالوصائف البربريات والأردية العسلية الألوان وأنواع طرف المغرب ، فكان الوالى يتفانى فى جمع ذلك وانتحاله حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك بالذبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها ، ولا يوجد منها مع ذلك الا الواحد وماقرب منه » .

انظر العبر : ٦ الى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالافارقة الوافدين من العناصر الفينيقية والرومانية والبيزنطية التى عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء اقلية عنصرية كانت تقيم بالمدن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام .

حفاظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا للعنت والاضطهاد من قبل الولاة الامويين . فاقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا فى الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار .

راجع « البكرى » المغرب ص ٦ Vonderhegden : La Berberie Musulmane P.8.

(٢٢) يقصد بهم الرقيق الأسود المستجلب من افريقية جنوبى الصحراء منذ الحكم الرومانى والبيزنطى ، وكانوا يعملون فى المزارع او فى القصور ، وبديهى ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوى عليه من اقرار لمبدأ المساواة . لكنهم وجدوا بونا شاسعا بين تقاليد الاسلام السمحة وبين السياسة الأموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج واسهموا فى الثورة على ولاة بنى امية فى المغرب .

انظر : مجهول: كتاب الاستبصار ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسى: طبقات الأمم ص ١٢ .

(٢٣) راجع الفصل الخاص بدولة بنى مدرار فى سجلماسة فى كتاب « الخوارج فى بلاد المغرب » للمؤلف .

(٢٤) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابو زكريا . السيرة ورقة ٥ ومابعدها ، الشماخى : السير ص ١٢٤ ومابعدها .

(٢٥) أبو زكريا . ورقة ٧ ، الدرجينى : طبقات الاباضية ج ١ ورقة ١٢ مخطوط .

المرجئـــــة

من التبرير الى الثورة

ان تتعدل الأيديولوجيات مسايرة لتغير الواقع الاجتماعى حقيقة لمسناها بوضوح فى تطور الفكر السياسى عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) • اما ان تتحول المعتقدات التبريرية الى ايديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعى وتعمل على تغييره فظاهـرة تسترعى الانتباه ، وهى تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسى عند المرجئة •

لم يغب عن ذهـن الدارســين لتـاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى

سياسى ، لكن قليلا منهم من فطن الى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب الوسط (المرجئة والمعتزلة) ، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبيه اعتقادية وحسب، تدور عقائدها حول مسألة الكفر والايمان (١) كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقى الكلامى فى تناول مسائل الالهيات(٢)

ولعل اغفال الجانب السياسى فيما يتعلق بالمرجئة راجع الى تأخر ظهورهم تاريخيا فضلا عن تضاؤل دورهم السياسى بالقياس للدور المتعاظم الذى قام به الشيعه والخوارج . فالقوى الاجتماعية التى مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما أفتقرت الى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الاموى واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيراً بتغيير الوضع القائم Status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ولما كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تعاطفت المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة ، فلما انتصر اليمين ، انحازوا له وبرروا لوجوده ولم يشاركوا اليسار معارضته وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معترك الصراع السياسى فى النصف الاول من القرن الاول الهجرى الذى صال فيه الخوارج والشيعة وجالوا وكشأن أحزاب الوسط دائما ، راقب المرجئة عن

كشب الصراع بين اليمين واليسار ، فلما بدا فى الأفق
ترنح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التى كالها له
الخوارج والشيعة ، مالوا ناحيه اليسار لمشاركته
مكاسب النصر الذى لاح وشيكا ، فاشتركوا فى
كثير من الثورات التى قامت ضد بنى أمية
ونصبوهم العداء .. فلما قمعت هذه الثورات عولوا
على العمل السرى المستقل المنظم ، وكما فعل
اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالى لنشر
مذهبهم بعد «تثويره» وتطويعه بما يتسق وطبيعة
التطورات الاجتماعية حتى اذا ما نجحت دعوتهم
بمضمونها الاجتماعى الجديد قاموا بالثورة التى
أسفرت عن اضعاف نفوذ اليمن فى المشرق ومهدت
لسقوط دولة بنى أمية فى النهاية ، وهكذا كان
التطور السياسى فى فكر المرجئة استجابة لمتغيرات
الواقع الاجتماعى (٣) وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين
فرقتهم كحزب انتهازى وصولى يحدد مواقفه
وفق ما يناسب أغراضه ومصالحة ، شأنه فى ذلك
شأن أحزاب الوسط عموما . فلنحاول رصد
التطور الفكرى لعقائد المرجئة ودورهم السياسى
كحزب محايد ثم مشايع لليمين ، فممالىء لليسار
الى ان صار حزبا يساريا ثوريا فى نهاية الامر .
وقف المرجئة فى البداية موقفا سياسيا محايدا
بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة

تماما للطبقات التى مثلت اليسار ، وحسبنا ان نافع بن الازرق أشد زعماء اليسار المتطرف - الخوارج - تطرفا هو اول من أطلق عليهم اسم « المرجئه »(٤)لموقفهم المحايد فيماحدث من خلاف بين المسلمين فى اواخر عصر عثمان » فلم يسهموا فى الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع « العثمانية » فى الاخذ بثأره بعد مقتله بالانضمام الى معاوية بن أبى سفيان وانما آثروا التريث الحذر انتظارا لما يسفر عنه الصراع من نتائج •

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد الانتهازى من الصعوبة بمكان ، « فمقالات » المرجئة الاولى معدومه ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل الينا لاضطهادهم فى العصر العباسى ، عصر التدوين التاريخى (٥) •

واذا كانت كتب الخوارج والشيعة تزخر بروايات ومأثورات وأحاديث مصطنعة او منحولة يستشف منها النبتة الاولى للتيار الذى تبنوه قبل ظهورهم كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات مماثلة يمكن ان تكشف عن جذور التيار الارجائى • غير ان الاستاذ أحمد أمين (٦) ذهب الى ان هذا التيار يمكن تلمسه بين بعض الصحابة الاول كأبى بكرة وعبدالله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف

موقف الحياد فى النزاع الذى وقع فى اواخر خلافة عثمان وحجته فى ذلك هى الحديث الشريف الذى رواه ابو بكرة عن الرسول (ص) حيث قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى اليها ، الا فاذا نزلت او وقعت ، فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان لله ارض فليلحق بأرضه فالحياد هنا كما اعتقد الاستاذ احمد آمين قائم على اساس دينى مبعثه الشك فى « قضية مشتبهة » (٧) وظل هذا الموقف ـ حسب رأيه ـ رائد جماعة المرجئة ابان « الفتنة الكبرى » اعتمادآ على نص أورده ابن عساكر يقول ان « الشكاك هم الذين شكوا ، وكانوا فى المغازى ؛ فلما قدموا الى المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وامركم واحد ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما وكان اولى بالعدل واصحابه ، وبعضكم يقول : كان على اولى بالحق واصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ونرجىء أمرهما الى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما » (٨) ويبدو ان الاستاذ

احمد امين قد تأثر فى صياغة رأيه هذا بما ذهب اليه جولد تسيهر (٩) من ان « عقلية هؤلاء الناس (المرجئة) يمكن ان ترتبط برأى معتدل ظهر فى عصر اقدم .. فلم يشتركوا فى الخلاف وتركوا الى الله أمر الحكم فيه » .

ويخيل الينا ان هذا الموقف الحيادى القائم على اساس الشك فى عدالة مواقف القوى المتصارعة لا ينسحب على المرجئة انما يخص جماعة من كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وسعد بن أبى وقاص وغيرهما ممن زهدوا فى النزاع وآثروا العافية فى دينهم . أما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثارا للسلامة فى دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما اعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث النبوى السابق — راى الحكمة فى الانصراف الى أمور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كان مواليا لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضا لان الموقف فى بدايته كان فى صالح على وهذا يفهم من قول ابن عساكر السالف الذكر . فاعتزالهم الصراع كان من باب التريث الانتهازى الحذر ، فلما تمخض الصراع عن تدهور مركز على

وبدأ نجم معاوية فى الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته فاعترفوا بشرعية خلافته وبرروا لسياسة الامر الواقع لذلك حق للنوبختى (١٠) ان يصمهم بأنهم « أهل الحشو واتباع الملوك واعوان كل من غلب ، فسموا مرجئة لأنهم توالوا المختلفين جميعا وزعموا ان أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر بالايمان » .

ونستطيع ان نجد مصداقا لذلك فى المراجع .. فالقطاع الاول من المرجئة يشمل اولئك الذين سماهم الخياط (١٢) « بالنوابت » وهم على حد قوله « عثمانية تقول بالجبر والارجاء » ، والقطاع الآخر ممن كانوا على شاكلة غيلان بن أبى غيلان الدمشقى الذى كان أبوه من موالى عثمان بن عفان ولحق بمعاوية فى الشام حين ظفر بالخلافة (١٣) ، ولاتصافهما معا بالانتهازيه والوصولية قال عنهم الزبيدى (١٤) انهم « حشوية » . والحشوية كما ذكر النوبختى هم « اتباع الملوك ، واعوان كل من غلب » .

ولما انتهى الصراع بغلبة معاوية ، تبعه المرجئة فكانوا لحكمه عونا وسندا ، جندوا اراءهم ومعتقداتهم لتبرير خلافته واقناع المسلمين بطاعته ، وهذا يفهم من رأيهم فى « مرتكب الكبيرة » اذ

بينما نادى الخوارج بكفره ، ووضعه المعتزلة فى منزلة بين الكفر والايمان راى المرجئة التوقف فى الحكم وارجاء الامر الله سبحانه وتعالى (١٥) ، وفى ذلك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التى نظرت الى بنى امية كمغتصبين للخلافة كما انهم قالوا بأن الايمان تصديق بالقول دون العمل(١٦) بمعنى ان العمل ليس ركنا من اركان الايمان ولا داخلا في مفهومه(١٧)وهذا يفسر موقفهم فى فى العزوف عن مناوأة الحكام والرضوخ لطاعتهم دون ان ينال ذلك الموقف السلبى من صحة ايمانهم على عكس الخوارج الذين دعوا الى ضرورة مناوأة الخصوم وفقا لمبدأ « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » . وفي قول المرجئة بأن « مادون الشرك مغفور ، وان العبد اذا مات على توحيده لايضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات»(١٨) تبرير واضح لاغتصاب بنى امية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال واساليب الترغيب والترهيب . لقد كان الارجاء لذلك « دين الملوك » لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الاموية كسائر الفرق الاخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا بوجوب طاعتها « وكفى ذلك تأييدا »(١٩) . وفى ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بنى امية بكافة الفرق الاسلامية

باستثناء المرجئة • ولا يخالجنا شك فى ان شيوخ هذا المذهب حظوا برعايه الامويين الاوائل ، فأقام بعضهم فى دمشق (٢٠) فى وقت تعرض فيه شيوخ الفرق الاخرى لضروب التعذيب والاضطهاد • اما الخوارج فقد لاقوا عنتا شديدا من ولاة العراق فاضطروا الى نقل مسرح نشاطهم الى بلاد المشرق • بينما تعرض الشيعة فى الكوفة للمحنة وأرغموا على مساعدة ولاتها فى مناهضة الخوارج كيما يضعف بعضهما البعض فيتخلص بنو امية من الد اعدائهم فى وقت واحد •

هذا ـ وقد نعم شيوخ المرجئة بالاقامة فى البصرة دون ان يجدوا عنتا من ولاتها فعولوا على نشر المذهب بين اهلها ، وكان حسان بن بلال المزنى اول من دعا الى مذهبه بين اهل البصره(٢١)فلقيت دعوته قبولا اذ وجد البصريون فى الارجاء ضالتهم المنشودة لانهم سئموا الحروب وآثروا السلامة والعافية من جراء ما لاقوه من اهوال فى معارك الجمل وصفين والنخيلة • واصبح الارجاء بمثابة الصيغة المذهبية التى تمنطق رغبتهم فى الموادعة والركون الى الراحة (٢٢) ، كما اصبح مذهبا مهدئا لغلواء المذاهب المتطرفة (٢٣) التى لم تجد لديهم قبولا • ولا غرو فقد تحول معظمهم الى الارجاء « وعنوا بأمورهم الداخلية» (٢٤) دون نظر الى نوعيه

السلطة الحاكمة التى لم تكن حسب مذهبهم « حكومة خارجة ضالة » (٢٥) .. وهذا المنطق يؤكد ما انطوى عليه الارجاء من طابع « بنتامى » نفعى فى مرحلة التبرير ، او على الاقل من نزعة برجماتية تغلب المصلحة على ماعداها، وهى مالوفة لدى أحزاب الوسط فى كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم ان يظلوا على ولائهم لليمين طويلا ، فالسخط على بنى أمية مالبث ان بلغ مداه والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقما (٢٦) ومحاولات الاصلاح التى انجزها الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز تنكر لها خلفاؤه ، واشتدت ضربات اليسار (الخوارج والشيعه) رغم ضراوة بنى اميه فى القمع والبطش ، وبات فى الافق سقوط بنى أمية لامحالة . لذلك استشعر المرجئة تحول الموقف فى صالح اليسار ، فداروا مع الفلك حيث دار ، وتعاطفوا مع التيارات الجديدة التى تصدت للدفاع عن العدالة ، فالآراء التبريرية السالفة تحولت الى أيديولوجية اصلاحية تعانق الواقع الاجتماعى الجديد، ولاغرو فقد اتسم الفكر الارجائى فى هذه المرحلة بطابع الاصلاح ، فطالب المرجئة « بالعمل بالقرآن والسنة والاخذ بمبدأ الشورى »(٢٧)فماهى ملامح هذه المرحلة الجديدة فكريا ، واجتماعيا ، وسياسيا » .

من الناحية الفكرية نلحظ « تثويرا » للعقائد الارجائية ، اذ تأثرت بآراء الخوارج والشيعة فى الثورة على الظلم ، كما تبنت بعض مبادىء القدرية فى الحريه الانسانية •• واقبل الموالى على اعتناق المذهب فشكلوا القوى الاساسية للارجاء فى صيغته الجديدة ، فكان هذا تحولا اجتماعيا خطيرا اسفر عن نتائج سياسية هامة ، اذ اشترك المرجئه فى الحركات السياسية المناوئة لبنى امية كحركتى عبد الرحمن بن الاشعث ويزيد بن المهلب •

ويخيل الينا ان هذا التحول بدا فى الستينات من القرن الأول الهجرى ، مرتبطا بمدينة الكوفة ، بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبل • وكانت الكوفة مهيأة تماما لنمو الآراء الجديدة للمرجئة ، فكانت المذاهب والفرق تتنافس فى جو علمى مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون ويتبارون فى بيئة « تحترم قضية العلم وموجب الشرع واحكام النظر (٢٨) » فاتيح للارجاء ان يفيد من هذه المذاهب فى فلسفة ايديولوجيته الجديدة • فشاركوا كافة أحزاب المعارضة القول بأن « الامامة لاتثبت الا باجماع الامة »(٢٩)وفى ذلك اسقاط لحق بنى امية فى الحكم على اساس ان فى الأمة من لم يعترف بشرعية خلافتهم • واقتبسوا من الخوارج آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية

الامامة فى غير قريش » « واحقية كل من كان قائما بالكتاب والسنة لها»(٣٠)، كما تخلوا عن معتقداتهم التبريرية السابقة التى كانت تفصل العمل عن الايمان ، وأخذوا عن الخوارج والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمان بمعنى التصدى لتقويم الانحراف والنهى عن المعاصى « فمن تمكن فى قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه فى معصية»(٣١) فالعمل هنا لصيق بالايمان وصادر عنه صدورا ضمنيا خاصة وان « الايمان لايزيد ولاينقص»(٣٢) ، وهذا يعنى ان الارجاء فى صيغته الجديدة « أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة » على حد تعبير باحث معاصر • (٣٣) وهذا التشدد نجد له اصلا عند الخوارج الداعين « بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ولعل التقارب بين الارجاء ومذهب الخوارج فى تلك المرحله كان سببا فيما اطلق على المرجئة آنئذ « مرجئة الخوارج » •

كما تأثر الارجاء بالتشيع ، فأخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة «التأويل»(٣٤) التى تتيح لهم نوعا من المرونة فى تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعى المتغير ، وفضلا عن ذلك تأثروا بفكرتى « التقية » « والمهدى المنتظر » وهو ما سنعرض له فيما بعد مفصلا • وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة

لم يجدوا غضاضة في اظهار تشيعهم (٣٥) لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مع آل البيت رغم بطش ولاة بنى امية (٣٦) ٠

ولم يجد المرجئة غضاضة فى اقتباس بعض آراء القدرية أسلاف المعتزلة والتنكر لمعتقداتهم السابقه ، فتركوا القول بالجبر الى القدر ، وربطوا بين الايمان والعقل ربطا محكما ، يتضح ذلك من قولهم « الايمان بما كان لايجوز فى العقل الا ان يفعل ، واما ما كان جائزا فى العقل الا بفعل فليس ذلك من الايمان » (٣٧) وهذا يعنى الجمع بين العمل والنظر العقلى كشرط للايمان « فالتوحيد بغير نظر لا يكون ايمانا » (٣٨) ٠ كما اعتقدت بعض فرق المرجئة بآراء القدرية فيما يتعلق بخلق القرآن، (٣٩) ولاغروفقد خلط بعض علماء الفرق بين المرجئه والمعتزلة (٤٠) واطلقوا عليهم « معتزلة المرجئة » ومع ما ينطوى عليه هذا الخلط من خطأ فله دلالته على تأثر الارجاء فى هذه المرحلة بالاعتزال الى حد كبير (٤١) ٠

قصارى القول ان الارجاء بمفهومه الثورى الجديد أصبح ثالث أحزاب المعارضة للخلافة الأموية الى جانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرفت آراؤه المعتدلة ، وثورت مبادئه التبريرية حتى لقد قال النخعى «لانا على هذه الامة من المرجئة اخوف عليهم

فى عدتهم من الازارقة»(٤٢) • ولا يخفى ان الازارقة أكثر فرق الخوارج تطرفا وثورية •

وما كان للارجاء ان يصبح مذهبا ثوريا الا بعد ان اعتنقه الموالى ، ذلك ان الموالى انخرطوا فى أحزاب المعارضة لاكساب ثوراتهم شكلا شرعيا استنادا الى ركائزمذهبيةدينية • فكانوا قسمة بين احزاب المعارضة الثلاثه ، وفى هذا الصدد ذكر ابن سعد (٤٣) نصا هاما يقول«كان للفقيه ابن ابى الجعد الغطفانى مولى له ستة بنين ، فكان اثنان منهم متشيعين ، واثنان مرجئين • واثنان يريان رأى الخوارج » • وكان موالى الكوفة سباقين الى اعتناق مذهب المرجئه ، اخذوه عن سادتهم من العرب الذين لم يكونوا على وئام مع الحكومة الأموية من جراء سياستها فى التحيز لعرب الشام دون عرب العراق ، لذلك عول بعض زعماء عرب العراق على الثورة طلبا للمساواة ، فبثوا هذا المطلب فى مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء • فمحمد بن الأشعث بن قيس — من المرجئة — كان حانقا على بنى أمية وحاربهم فى صفوف مصعب بن الزبير ، ثم ورث ابنه عبد الرحمن أحقاده فقام بثورته المشهورة التى سنعرض لها بالدراسة • وقد تلقى عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن

الاشعث هذا ونشره بين الموالى (٤٤) وكان ذر ابن عبدالله بن زراره الهمدانى . الذى ورث عن ابيه حقده على بنى امية وولاتهم فى العراق (٤٥) — وعمرو بن مرة بن عبدالله المرادى من اقطاب الدعوة للارجاء بين موالى الكوفه (٤٦) عن هؤلاء وامثالهم من عرب العراق تلقى موالى الكوفة مذهب المرجئة، فكان قيس الماصر — من سبى الديلم — مولى على بن أبى طالب أول من اعتنق المذهب من موالى الكوفه (٤٧) وعنه أخذ ابنه عمر — من موالى ثقيف — وتبحر فى معرفة اصول المذهب وفروعه حتى صار شيخا لفرقة المصرية الارجائية (٤٨) اماعبيد المكتئب شيخ فرقة العبيدية فكان من موالى ضبه (٤٩) . كذلك كان غسان الكوفى رئيس فرقة الغسانية من الموالى ، وقد عاصر ابا حنيفه « وكان يحكى عنه مثل مذهبه »(٥٠) . وهكذا كانت الكوفة مركزا للارجاء فى صيغته الجديدة ، حيث التقت امال الموالى فيها فى التخلص من مفاسد السياسة الاموية مع رغبة عربها فى مساواتهم بعرب الشام . وبديهى ان ينزح اليها كثيرون من مرجئة البصرة (٥١) الناقمين على سياسة الحجاج ، فلما اشتد ساعدهم عولوا على الثورة .

ولا تعوزنا الأدلة على انخراط المرجئة فى ثورة عبد الرحمن بن الاشعث (٨٠ — ٨٤ هـ) (٥٢) فقد

اشترك فيها زعماؤهم من أمثال عامر الشعبى ومحمد ابن السائب الكلبى (٥٣) وعبد الرحمن بن ابى ليلى كما اشترك فيها جمهور من الموالى جنبا الى جنب مع عرب العراق فى جيش ابن الأشعث المعروف « بجيش الطواويس » ، الذى تكون من مائة الف عربى ومثلهم من الموالى . وبايع المرجئة ابن الاشعث على « كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال » .

وتمركز الثوار فى الكوفة وهزموا جيوش الحجاج فى عدة معارك . وحاول الخليفه عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربى دون الموالى ، فعرض عليهم عزل الحجاج « وان تجرى عليهم اعطياتهم كما تجرى على اهل الشام » وان يتولى ابن الاشعث امارة ولاية يختارها ؛ لكن الموالى ابوا الا خلع الخليفة نفسه ، فبعث الخليفة بالامدادات الى الحجاج من جند الشام فهزم الثوار فى وقعة دير الجماجم خارج الكوفة وأثخن فيهم قتلا وتذبيحا ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على انفسهم بالكفر ففعل الكثيرون خوفا وتقية .

لم تكن ثورة ابن الاشعث مجرد صراع بين العراق والشام كما ذهب فلهوزن (٥٤) ، كما لم تكن صراعا بين القيسية واليمنية وحسب ، كذا

لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصى ليس الا ، فلا يمكن اغفـــال دور الموالى الذين ثاروا طالبـــا للمساواة بالعرب فى الضرائب والاشتراك فى ديوان العطاء فالتقت اهداف هذه القوى جميعا فى منـاوأة الحكم الاموى ، وكان مذهب الارجاء بعد تشـويره بمثابة الوثاق الدينى الذى ربطها ووحدها فالثورة اذن ثورة اجتماعيه ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ، كذا حرصه على طرد الموالى من الكوفة واعادتهم الى بلادهم ، وفى ذلك ذكر ابن عبد ربه (٥٥) ان الحجاج زجرهم بقوله « انتم علوج وعجم وقراكم اولى بكم » ثم « فرق جمعهم كيف احب وصيرهم كيف يشاء ونقش على يد كل رجل منهم اســـم البلدة التى وجهه اليها » .

وكما اشترك المرجئة فى الجبهة الائتلافية التى تزعمها ابن الأشـعث ضـــد بنى أمية ، فقد لعبوا نفس الدور فى مساندة حركة أخرى قام بها يزيد ابن المهلب (١٠٠ ــ ١٠٢ هـ) وأعطـوها طابعـا ثوريا اجتمـاعيا دينيــا كذلك . والتـوافق بين الثورتين يكاد يكـون تاما ، فلم تخـل حركة ابن المهلب من دوافع شخصية نظرا للعداء بينه وبين الخليفة يزيد بن عبد الملك (٥٦) . كذلك ظهر

فيها الصراع واضحا بين القيسية واليمنية ، فقد أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمنية وجعله نصف عطاء القيسية • (٥٧) كما اشترك فيها الموالي في جنوب العراق (٥٨) بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ المرجئة من امثال السميدع الكندي وابي رؤبة وثابت قطنة وتبعهم جمهور مرجئة العراق (٥٩)

وظهرت مبادئ الارجاء واضحة في شعارات الثورة ، فقد طرحت مبادئ الدعوة للعدل المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموي والرجوع الى الشورى « وبويع ابن المهلب على كتاب الله وسنة نبيه» (٦٠) • وتمكن من الاستيلاء على البصرة وما يليها من فارس والأهواز ، لكنه ما لبث ان هزم وقتل حين انفذ اليه الخليفة جيوش الشام • وتعرض المرجئة للاضطهاد والبطش الشديد وامتحن رؤساؤهم أعسر الامتحان وأشقه •

وبات واضحا ان الارجاء الذي كان مشايعا للحكومة الأموية تحول الى دعوة مساندة للحركات المناوئة لها ، فأسرفت الحكومة الأموية في تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة في خلافة هشام ابن عبد الملك الذي رمى العراق بوال قاس هو خالد بن عبد الله القسري (٢٦) • كما نكل هشام بشيوخ المرجئة في الشام وقتل بعضهم من أمثال

غيلان الدمشقى (٦٣) جرى خالد على نفس الوتيرة فسفك دماء المرجئة وتعقب فلولهم ويقال أنه ذبح بيده الجعد بن درهم — من اعلام الارجاء — صبيحة عيد الاضحى كما تذبح الخراف (٦٤)

وعلى اثر ما حل بالمرجئة من محن كان عليهم ان يغيروا وسائل كفاحهم فشرعوا بالفعل فى اتباع سياسة جديدة ، ويخيل الينا ان هذه السياسة انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة « تنوير » الخلافة فى الشام باحتواء الخلفاء الى مذهبهم واقناعهم باتباع سياسة الاصلاح ، وثانيهما الدعوة السرية المنظمة فى خراسان على نسق مافعله الشيعة والخوارج • ويبدو انهم تعاونوا مع المعتزلة فيما يتعلق بالشق الاول ، بينما أفادوا من الدعوة الهاشمية فى تحقيق الشق الآخر •

فنعلم ان مرجئة الشام اقتربت أفكارهم الى حد كبير من آراء المعتزلة ، ونجحوا فى اقناع الخليفة عمر ابن عبد العزيز بالعدول عن سياسة أسلافه والمساواة بين العرب والموالى فى الحقوق والواجبات كما كانوا وراء «ترشيد» الخليفة الوليد بن يزيد الذى حاول ان يعيد سيرة عمر بن عبد العزيز بعد انتكاس اصلاحاته عقب وفاته ، ولا غرو ، فقد كان الوليد «يتودد الى القدرية والمرجئة» (٦٥) ويعمل وفق نصائح شيوخهم • وعول الخليفة مروان بن

محمد على مواجهة المشكلات المتفاقمة فى عصره بروح اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودد الى شيوخهم ، ويقال أنه اعتنق مذهبهم حيث أخـذه عن مؤدبه الجعـد بن درهم حتى عـرف لذلـك بمـروان «الجعدى» (٦٦) ولعل اقبال الأمويين الاواخر على الارجاء يفسر رغبتهم فى تأجيل سقوط دولتهم عن طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطـار اليسار ، وحق لفلهوزن (٦٧) القول تأسيسا على ذلك بأن «الثوار من أهل الديانة والورع قد ثبتت قدمهم وازدادت قوتهم فى الشام » .

غـير ان سياسة الاصلاح ماكان لها ان تحقق أهدافها ، فقد كان الموقف يتطلب ثورة شـاملة ، ذلك ان الدعوات السريه الهاشميه والخـارجية أخذت تعمل عملها فى شرقى الدولة وغربيهـا وفى جنوبيهـا أيضا . وشارك المرجئة الخوارج والشيعة فى اتباع أسلوب الدعوة السرية المنظمة ، وحاولوا بادىء الامر ان يتخذوا من العراق ميدانا لنشاطهم فاتجهوا الى البصرة مركزهم القديم فى دور التبرير ، لكن دعـوتهم فيهـا لـم تلـق رواجا (٦٨) .

عندئذ يمم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالى . لذلك اتبعوا نفس النهج ، وطوعـوا اراءهم الاعتقـادية

بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، وافادوا فى هذا الصدد من فكر الشيعه السياسى ، فقالوا ان «من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان أظهر اليهودية والنصرانيه » (٦٩) . وهذا يعنى «التقية» بداهة كما قالوا « بالتأويل » وسلوك نهج المجـــاز فى المسائل المختلف عليها (٧٠) ، وهو منطق يتيح لهم المرونة فى تكييف المواقف بما يســاير طبيعـــة الظروف ومقتضيات الحال . كما تلقفوا فـــكرة «المهدى المنتظر» فقالوا بأنه سيظهر « ليهدم سور دمشق ويزيل امر بنى أمية» (٧١) ، وســـبقوا العباسيين فى الدعوة « لصاحب الرايات الســود الذى يظهر من المشرق فيملأ الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا» (٧٢) والصلة وثيقة منذ عصر النبوة بين الألوية الســـود ومحاربة الضلال والعــدوان (٧٤) واذا كانت الحركة العباسية تقوم « بالدعوة للرضى من ال محمد » فقد دعا المرجئة « للرضى » من المسلمين بعامة ، وهو أمر زاد فى الاقبال على دعوتهم التى تعـد مـن هـذه الزاوية أقــرب الى « ديموقراطية » الخوارج منها الى « الاوليجركية » الهاشـمية التى تقصر حق الامامة عـلى آل البيت فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجـاح فى المشرق ، فعبـد الله الجملى المرادى داعيه المرجئة

«تهافت الناس عليه» (٧٥) ، وأبو معاوية الضرير أحرز ما احرزه سابقه (٧٦) ، وجواب بن عبد الله التيمى الكوفى اقبل عليه اهل جرجان وتلقوا عنه اصول المذهب (٧٧) . أما اشهر اندعاة على الاطلاق فهو الجهم بن صفوان الذى يعزى اليه الفضل فى اتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الارجاء بها اليه (٧٨) ، ولا غرو ، فقد كان خراساني الاصل – فيقال انه من ترمذ اوسمرقند – ثم اعتنق الاسلام وسكن الكوفة كمولى لبنى راسب من الأزد (٧٩) ، واخذ الارجاء عن الجعد بن درهم فى صورته المتطورة ، فقال بخلق القرآن ومسئولية الانسان عن افعاله (٨٠) ، مخالفا فى ذلك أهل الحديث والأثر . وللجهم مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيها « بما جعل الناس ينجذبون اليه » (٨١) . وقد بدأ الدعوة للارجاء فى ترمذ ، ومنها انتقل الى بلخ ، واتصل بالحارث بن سريج . الذى تصدى لقيادة الثورة على بنى امية فى خراسان – فكان كاتبه (٨٢) ورأس دعوته ، وقارىء كتبه فى المجامع والداعى الى رأيه فى الخروج على بنى امية (٨٣) ، وبفضله اقبل الموالى على اعتناق الأرجاء والانضمام الى ثورة الحارث . (٨٤) وهكذا لم ينصرم القرن الثانى الهجرى الا وكان الارجاء سائدا فى الاقاليم الشرقية من الدولة

الأموية (٨٥) ، وحق لفلهوزن (٧٦) القــول بأن « الارجــاء فى خراســان كان سياسة فى جمــع الشمل » لأنه « كان اشبه شيء بأثر عكسى اخلاقى لذلك الاسلام الشكلى دين الحكومة العربيه فى ذلك الحين (٨٧) »

فقد رفع المرجئه انذاك شعارات براقة كالدعوة للمساواة دون نظر الى العصــبية او العنصر ، ثم نادوا بضرورة العودة الى تطبيق الشريعة (٨٨)على أساس من التسامح والرضى (٨٩) بدلا من العنف وســفك الدماء كما هو الحال بالنسبة للخــوارج (٩٠) .

ومن هنا اقبل الخراسانية على الحارث بن سريج فجند منهم سبعين الفا (٩١) اعتمد عليهم فى اعلان ثورته الشــهيرة . ولاحاجة بنا للاسترسال فى سرد وقائعها (٩٢) واحداثها بقدر الاهتمام بتأمل دوافعها وطبيعتها واهدافها .

ونحن نخالف رأى الاستاذ احمد أمين (٩٣)فى ان الثورة قامت «لاسباب قبلية ، وعداوات شخصية» فالعامل القبــلى لم يكن ذا اثر البتة فى الحــركة التى اتخذت طابعا اجتماعيا دينيا خالصا ، اذ اشــترك فيهــا العرب جنبــا الى جنب مع الموالى وقاموا بمحاربة السيادة العربية مســتندين الى

الاسلام»(٩٤) • فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الاموية عن جادة الشريعة ، فعبرت من ثم عن « الاسلام الثائر الذى جعل تلك المبادىء أساسا لمحاربة نظام الحكم الذى كان قائما اذ ذاك وجعل يدعو للحرب نصرا لله على بنى أمية وعلى عمالهم ، ونصرا للحق على الطغيان والعسف» (٩٥) • ومن هنا انبرى الفقهاء يحضون الجماهير على الثورة المشروعة ويذكون جذوتها ، فكانوا يقولون « •• قاتلوهم ، ولا تأثموا من قتلهم بنية ويقين • على آثامهم قاتلوهم • وعلى جورهم فى الحكم وتجبرهم فى الدين » (٩٦) •

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيها بين العرب والفرس • انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معا فى مواجهة الارستقراطية العربيه فى خراسان ومن دار فى فلكها من الارستقراطية الفارسية القديمة • لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور « والانتلجنسيا » الدينية من الفقهاء — من القيسية واليمنية على السواء (٩٧) — الى جانب صغار الملاك من الموالى وسكان القرى من الفلاحين المعدمين • بينما ضم المعسكر الاخر الجند العربى الاموى بخراسان الى جانب طبقة

الدهاقين التى كانت عصب الادارة الأموية ، لذلك يمكن القول ان الاوضاع الطبقية كانت فيصلا فى التمييز بين جند الثوار وأعدائهم ، بين « جند الله وجند الحكومة » .

كذلك ينتفى الدافع الشخصى تماما اذا ما علمنا ان الحارث بن سريج — زعيم الثورة — لم تراوده اطماع شخصية ولم يدر بخلده تحقيق أمجاد دنيوية ذاتية . فقد عرفناه — فى المراجع — مسلما نقيا ورعا وزاهدا مصلحا رهن حياته للدفاع عن العدالة حتى لقد قاتل الاتراك فى صفوف المسلمين حين كانت الحرب جهادا ، ثم حارب المسلمين فى صفوف الاتراك — بعد اسلامهم — حين أهدرت الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة الشريعة « ٩٨ » . فهدفه الذى تفانى فى سبيله يفهم من قوله « ماقرة عينى الا ان يطاع الله » كما ذكر الطبرى (٩٩) . وسلوكه مصداق لقوله ، فحين ساومه الوالى الاموى بخراسان — نصر بن سيار — ليكف عن الثورة وبعث اليه بالاموال والفرش والخيل ، تعفف عنها وقسمها بين أتباعه بالتساوى ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه بالولاية والاموال الكثيرة — عرض عليه مائة الف دينار — وأرسل اليه خطابا قال فيه « .. انى لست من هذه الدنيا ، ولامن هذه اللذات ، ولا

من تزويج عقائل العرب فى شىء ، وانما أسأل كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمال اهل الخيروالفضل» (١٠٠) . وعن زهده وبساطته يذكر الطبرى (١٠١) انه « كان يجلس على بردعة وتثنى له وسادة غليظة» . وعن مثاليته وفروسيته الحقة يذكر انه كان ينهى اصحابة عن السلب والنهب فيما عدا السلاح والكراع (١٠٢) كانت دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة (١٠٣) وتهدف الى اقامة حكومة ترضى عنها الاغلبية (١٠٤)تعمل على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام وحسبنا « انه لم يدع لنفسه بالخلافة ، ولا بايع (١٠٥) عليها » . ومن هنا نعتقد ان حركة الحارث بن سريج كانت «ثورة سياسية اجتماعية» (١٠٦) فى اطار الدين ولم تكن تعبيرا عن أطماع شخصية أو مجرد تطاحن عصبى عنصرى .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال ـ رغم ما أحرزوه من انتصارات ـ حين لوح الخليفة بالاستجابه لمطالبهم فى اقرار العدالة (١٠٧) ، ولم يتقاعسوا عن معاودته لما أدركوا تنكره لوعوده ، فكان قتالهم قائما على اساس « عدم الرغبة فى سفك الدماء بغير حلها » (١٠٨) .

وظل هذا المبدأ رائدهم فى حروبهم التى لم تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨هـ (١٠٩)

وتنهض ثورة الحارث ـ رغم فشلها ـ دليلا على « التثوير » الحقيقى للمرجئة فى شكل حركة ارجائية خالصة تختلف موضوعيا عن الثورات السابقة التى اشتركوا فيها الى جانب ابن الاشعث وابن المهلب ، كانت ثورة الحارث بن سريج ـ بحق ـ تعبيرا عن المرحلة الخصيبة فى تاريخ المرجئه التى تبنوا فيها المسألة الاجتماعية والدفاع عنها بروح اسلامية خالصة ، فكانت لذلك « ثورة من اسفل لامن أعلى » (١١٠) •

واذا كانت الثورة قد انتكست ، الا أنها أسفرت عن نتائج ايجابية غاية فى الاهمية بعضها مباشر والبعض الاخر غير مباشر • فنعلم ان الحكومة الاموية بعد مقتل الحارث اضطرت الى التنازل عن بعض اجراءاتها المالية الجائرة فى خراسان (١١١) واتبعت سياسة اكثر لينا واعتدالا • وكانت هذه التنازلات رضوخا لمشيئة الثوار بمثابة ارهاص للنجاح الذى احرزته الدعوة العباسية التى استفادت ولا شك من ثورة المرجئة بخراسان فى اسقاط الخلافة الاموية فى عام ١٣٢ هـ • ولاغرو

فقد اغتبط الهاشميون (علويين وعباسيين) للانتصارات التى كان الثوار يحرزونها على عمال بنى امية بخراسان ، وكان دعاتهم يتسابعون عن كثب تضعضع القوة الأموية تحت ضربات الثوار ، فقدر لهم ان يطلعوا عـلى عورات النظام الامـوى ونغرات الضعف فى قوته العسكرية ، فأفادوا من من ذلك كله حين قاموا (بثورتهم بزعامة أبىمسلم الخراسانى (١١٢) . ويبدو ان الرغبة راودتهم حينا فى الانضمام للثوار . لكنهم آثروا التريث الحذر واكتفوا بحض الحارث على المضى قدماً فى

قتال بنى أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعنهـا الكميت ــ شاعر الهاشميين ــ من الكوفة الى الحارث بن سريج يستحثه عـلى حرب بنى امية ويعتذر له عن امداده بالرجال والسلاح ، ننقل منها هذه الابيات :

ألا أبلـغ جمـاعة اهـل مرو
عـلى مـا كـان من نأى وبعـد

رسالة ناصح يهـدي سـلاما
ويأمر فى الذى ركبوا بجـد

وأبلغ حـارثا عنـا اعتذارا
اليـه بأن من قبـلى بجهـد

واولا ذاك قد زادتك خيل
من المصرين بالفرسان تردى

فلا تهنوا ولا ترضوا بخسف
ولا يغرركم أسد بعند

وكونوا كالبغايا ان خدعتم
وان اقررتم ضيما لوغد

والا فارفعوا الرايات سودا
على اهل الضلاله والتعدى

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائى الذى بدأ معتدلا ثم انتهازيا مبررا للسلطة الى مناوىء لها يدعو للاصلاح ، ثم انتهى به المطاف الى ان صار ثوريا قحا مثل سائر أحزاب اليسار اسهم بدور كبير فى اسقاط حزب اليمين الاموى الذى أجهزت عليه الثورة العباسية .

المراجع والحواشى

(١) وآخر الدراسات عن المرجئة نحت هــذا المنحى ولم تتجاوز حد الأهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصــة بالارجاء .
انظر : يحيى هاشم : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .

(٢) من الانصاف أن نشيد بباحث معاصر أهتم بالمعتزلة ليس فقط كرواد للفكر الحر فى الاسلام ، انما عرض لأصولهم الاجتماعية ودورهم السياسى فاضاف جديدا بحق الى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال .

انظر : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية .

(٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .

(٤) من تعليق للكوثرى على هامش رسالة ابى حنيفة الى عثمان البتى ص ٣٧ .

(٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨١ .

(٦) نفسه ص ٢٨٠ .

(٧) يستند الاستاذ احمــد امين فى رؤاه تلك على قول للنووى بان « القضايا كانت مشـــتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب » .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ص ٢٧٩ .

(٩) العقيدة والشريعة ص ٣٦ .

(١٠) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥ .

(١٢) الانتصار فى الرد على ابن الراوندى الملحد ص١٥٦ ٠

(١٣) جمال الدين القاسمى الدمشــقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦ ٠

(١٤) تاج العروس : ١ : ٥٨٩ مادة « نبت » ٠

(١٥) الخياط : ص ١٦٥ ٠

(١٦) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ١٤١ ٠

(١٧) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣١٧ ٠

(١٨) الشهرستانى : الملل والنحل : ١ : ١٢٦ ٠

(١٩) احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٨٠ ، هاملتون جب: دراسات فى حضارة الاسلام ص ١٢ ٠

(٢٠) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السـياسى : ٢ : ٤ ، ٥ ٠

(٢١) كان حسان المزنى من التابعين ، اخذ عن عمـــار ابن ياسر وروى عنه كما روى عن قتـــادة ويحيى ابن كثير من اعلام المرجئة الاوائل ٠

راجع : المقريزى ، الخطط ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخارى : التاريخ الكبير ٢ : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبى ٠٠ ميزان الاعتدال ١ : ٤٧٨ ابن حجر : تهذيب التهذيب ص ٤٦ ، ٤٧ ٠

(٢٢) محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطـرفين فى العصر العباسى الأول ص ١٧٥ ٠

(٢٣) فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٤ ٠

(٢٤) محمد جابر عبد العال : ص ١٧٨ .

(٢٥) جولد تسيهر : ص ٧٦ .

(٢٦) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسباب الممهدة للدعوة العباسية .

(٢٧) الدمشقى : ص ٣ .

(٢٨) المسعودى : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .

(٢٩) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ٧ : ٣٣١ .

(٣٠) احمد أمين : ضحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .

(٣١) الشهرستانى : ١ : ١٢٥ .

(٣٢) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين ص ٧٠ .

(٣٣) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .

(٣٤) الدمشقى : ص ١٥ .

(٣٥) البلاذرى : انساب الاشراف ص ٢٥٠ .

(٣٦) قال ابو معاوية الضرير حدثنا الأعمش قال : رأيت عبد الرحمن بن ابى ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد أوقفه الحجاج وقال له : العن الكذابين على بن أبى طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار بن ابى عبيد فقال عبد الرحمن لعن الله الكذابين . ثم ابتدأ فقال : على بن ابى طالب وعبد الله ابن الزبير والمختار بن أبى عبيد . قال الأعمش : فقلت انه حين ابتدأ فرفعهم ولم يعنهم .

انظر : ابن سعد : الطبقات الكبير : ٦ : ١١٢ ، ١١٣ .

ويخيل الينا ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان أمرا مرحليا اوجبته وحدة الهدف فى مناوأة بنى أمية ، ذلك ان

الشيعة كانوا يضمرون عداء مقيتا للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقا لمقتضيات الحال ، وليس ادل على ذلك من موقف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبي الذي اظهر التشيع فاشترك في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واشترك في حركة عبد الرحمن بن الاشعث فلما اخفقت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سقطت الدولة الأموية اظهر ولاءه لبني العباس فثبتوه في منصبه • وشخصية متقلبة الاهواء كهذه تنهض الدليل على صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، وحسبنا ما قاله الشعبي صفة الانتهازية التي لصقت بالمرجئة ، حب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ، ولا تكن شيعيا ، وارج مالم تعلم ، ولاتكن مرجئا • واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ، ولا تكن قدريا احبب من رايته يعمل بالخير وان كان اخرم سنديا » •

راجع ابن سعد ٥ : ٢٤٥ وما بعدها ، ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩ •

وفي ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا « يوالون من غلب » •

(٣٧) الأشعري : مقالات الاسلاميين : ١ : ١٩٩ ، الشهرستاني : ١ : ١٢٧ •

(٣٨) نفسه ص ٢٤٠ •

(٣٩) الدمشقي : ص ٢١ •

(٤٠) نفسه ص ٦ •

(٤١) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ .
(٤٢) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ .
(٤٣) نفسه ص ٢٩٢ .

(٤٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ ، ٦٥ .
(٤٥) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ ، ابن حجر : المرجع السابق ٣ : ٢١٨ .

(٤٦) الذهبى : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر - ٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .
(٤٧) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
(٤٨) ابن سعد : ٦ : ٣٣٩ .
(٤٩) نفسه : ٦ : ٣٤٠ .
(٥٠) الشهرستانى : ١ : ١٤١ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .

(٥١) ظل قطاع من مرجئة البصرة على مبادئه المعـــادية المناصرة لبنى امية ، فحظوا بمحاباة ولاتها . انظر : ابن سعد : ٦ : ٣٠٧ .
(٥٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : فلهوزن : الدولة العربية ص ٢٢٤ وما بعدها .
(٥٣) الذهبى : ميزان الاعتدال : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر ٩ : ١٨٠ ، فلهوزن : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .
(٥٤) المرجع السابق ص ١٤١ .
(٥٥) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .

(٥٦) كان يزيد بن المهلب واليا على العراق من قبـــل الخليفة سليمان بن عبد الملك ، فنكل بآل الحجـــاج الثقفى ، وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فنقم على يزيد ابن المهلب فعلته وتوعده بقوله « اما والله لئن وليت من الامر شيئا لأقطعن منك عضوا » فرد عليه ابن المهلب قائلا « والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف » .

انظر : ابن الاثير : ٤ : ١٥١ .

(٥٧) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : التاريخ السياسى للدولة العربية : ٢ : ٢٧٣ .

(٥٨) فلهوزن : المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٥٩) أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٦ .

(٦٠) مؤلف مجهول : العيون والحدائق ص ٦٥ . وللشاعر المرجىء ثابت قطنـــه : كاتب يزيد بن المهلب ــ قصـــيدة تعد وثيقة مهمة فى الكشف عن الفكر الارجائى الســـياسى فى هذه الفترة نقتبس منها هذه الأبيات :

يا هند فاستمعى لى ان ســـيرتنا
ان نعبد الله لم نشرك به احـــدا
نرجى الأمور اذا كانت مشـــبهة
ونصدق القول فيمن جار أو عندا
لانســـفك الدم الا أن يراد بنـــا
ســـفك الدماء طريقا واحدا جددا

راجع ابو الفرج الاصفهانى : الاغانى : ٨ : ٩٢ .

(٦١) العيون والحدائق ص ٧١ .

(٦٢) الطبرى : ٧ : ٢٦ . اتسمت سياسة خالد بالعنف والقسوة حتى لقد قال عنه الطبرى انه « تعصب حتى افسد الناس » خلال امارته الطويلة ما بين عامى ١٠٥ ، ١٢٠ هـ قضاها فى اذلال الفرق المناوئة لبنى امية وتكوين الثروات الطائلة . ولأن أمه كانت نصرانية ، فقد حظى النصارى فى عهده بمالم يحظ به الكثيرون من المسلمين حتى قال فيه احد الشعراء منددا بحكمه ومرحبا بقدوم خلفه على العراق يوسف ابن عمر .

اانا واهل الشرك اهل زكاتنا وحكامنا فيما نسر ونجهر

راجع : الطبرى : ٧ : ٤٧ ، الدمشقى ، ٢٨ .

(٦٣) الدمشقى : ٥٦ .

(٦٤) نفسه ص ٢٨ .

(٦٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٣٥٢ . وليس ادل على استناره الوليد بن يزيد بآراء المعتزلة والمرجئة مما اعلنه فى خطبة توليه الحكم حيث قال :

« ... وان لكم اعطياتكم عندى فى كل سنة وارزاقكم فى كل شهر حتى تستوى المعيشة بين المسلمين فيكون اقصاهم كادناهم ، فان مضيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة ، وان انا لم اف لكم فلكم ان تخلعونى الا ان تستتيبونى، فان تبت قبلتم منى ، فان علمتم احدا ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما اعطيتكم فاردتم

ان نبايعوه فانا اول من يبايعه ويدخل فى طاعته .. ايهـــا الناس ، انه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخـــالق ولا وفاء له بنقض العهد . انما الطاعة طاعة الله فاطيعوه بطاعة الله ماأطاع ، فاذا عصى الله ودعا الى المعصية فهو اهل ان يعصى ، اقول قولى هذا واستغفر الله لى ولكم » ..

(٦٦) الدمشقى : ص ٢٧ .

(٦٧) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٨ .

(٦٨) قيل أن احد دعاتهم ويدعى حماد بن ابى سليمان توجه الى البصرة يدعو الارجاء مســتترا ، فنزل مســجدها مظاهرا بتعليم الصبية ، فانكشف امره وامتنع طلبـــة العلم من الأخذ عنه فغادرها على عجل .

انظر : الذهبى : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣ — ١٧

(٦٩) ابن حزم : الفصـــل فى الملل والأهواء والنحل : ٤ : ٢٠٤ .

(٧٠) الدمشقى : ١٥ .

(٧١) الطبرى : ٧ : ٣٣١ .

(٧٣) نفس المرجع والصحيفة ، فان فلوتن : السـيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ص ١٢٥

(٧٤) فان فلوتن : ص ١٢٦ .

(٧٥) الذهبى : ٣ : ٢٨٨

(٧٦) ابن حجر : ٩ : ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧٧) نفسه : ٢ : ١٢٢

(٧٨) الدمشقي : ٢٧ ، ٢٨ ٠
(٧٩) نفسه : ٠٧

(٨٠) كان الامام ابو حنيفة ينادى ايضا بخلق القـــرآن والقدر حتى قيل انه كان مرجئا ، تأثر بآراء الجعـد بن درهم سأنه فى ذلك شأن الجهم بن صفوان ٠ وارجاء ابى حنيفة من المسائل التى اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثين ٠

عن هذا الموضوع راجع : الاشعرى : مقالات الاســـــلاميين ص ١٣٨ وما بعدها ، ، الخطيب البغدادى : تاريخ بغـداد : ١٣ : ٣٢٣ وما بعدها ، الشهرستانى : ١ : ١٢١ ، احمد امين: ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٢ ومابعدها ٠

(٨١) الدمشقى : ٧
(٨٢) نفس المرجع والصحيفة ٠
(٨٣) نفسه : ١٣

(٨٤) المقريزى : الخطط : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ ٠
(٨٥) نشوان الحميرى : الحور العين ص ٢٠٤ ٠
(٨٦) تاريخ الدولة العربية ص ٣٦٨ ٠
(٨٧) السيادة العربية ص ٦٧ ٠
(٨٨) نفسه ص ٨

(٨٩) كانت فلسفة العفو والتسامح من أهم ســـــمات الارجاء فى خراســـان ، حتى تغنى بهـــا الشعراء فى العصر العباسى ، وفى ذلك يقول أبو نواس :

غير انى ثل الاساءة والتفريط
راج لحســــن عفـــــو الاله

وفى موضع آخر يقول :

أدعوك رب كما امرت تضرعا
فاذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى اليك وســـيلة الا الرجا
وجميل عفوك ثم انى مســـلم

انظر : أحمد أمين : ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٩ .

(٩٠ كان المرجئة فى خراسان اكثر شـــيعة من الخوارج بسبب مبادئهم السمحة ، ونعلم ان الفرقتين تنافستا فى جذب الانصار « فكان زعمـــاء الشراة والمرجئة يجتمعون فيتجادلون بخراسان» (الاصفهانى : الاغانى : ١٤ : ٢٦٩)وكانت النتيجة فى صـالح المرجئة بطبيعة الحال (فلهوزن : الدولة العربيـة ص ٤٧٣ ، حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢١ .

(٩١) الطبرى : ٧ : ١٠١ .

(٩٢) راجع الطبرى : ٧ ص ٦٥ وما بعدهما للوقوف على وقائع الثورة وأحداثها .

(٩٣) ضحى الاسلام : ٣ : ٣٢٥ .

(٩٤) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٢ .

(٩٥) نفس المرجع والصحيفة .

(٩٦) فان فلوتن : ٥٧ ، ٥٨ نقلا عن الطبرى .

(٩٧) نفسه : ٦٣ .

(٩٨) نفسه : ٦٢ .

(٩٩) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ .

(١٠٠) نفسه : ٣١٠ .

(١٠١) نفس المرجع والصحيفة .

(١٠٢) نفسه : ٣٣٣ .

(١٠٣) نفسه ٩٥ .

(١٠٤) الدمشقى : ٨ . فان فلوتن : ٦٣ .

(١٠٥) فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٤١ .

(١٠٦) الدمشقى : ١٢ .

(١٠٧) كتب الخليفة يزيد بن الوليد الى الحارث فى هذا الصدد « .. اما بعد ، فانا غضبنا لله اذ عطلت حدوده ، وبلغ بعباده كل مبلغ . وسفكت الدماء بغير حلها . واخذت الاموال بغير حقها فاردنا ان نعمل فى هذه الامة بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولا قوة الا بالله، فقد اوضحنا لك عن ذات انفسنا . فاقبل آمنا انت ومن معك ، فانكم اخواننا واعواننا » .

الطبرى : ٧ : ٢٩٤ .

(١٠٨) نفسه : ٣٤٠ .

(١٠٩) نفس المرجع والصحيفة .

(١١٠) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٤١ .

(١١١) راجع التفصيلات عند فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١١٢) فان فلوتن : ص ٩٦ .

العباسيون

ركوب التيار الثورى

من الطبيعى أن تكون مصادر التاريخ العباسى موفورة زاخرة بالأخبار عن عصر شـــهد عملية التدوين التاريخى ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجـــه عام • وبديهى وقد تطورت نظم الحكم مســـتفيدة من الخبرة الفارسية بالذات ان تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوى وثائق الثورة وأوراقهـا • لكن شيئا من تلك الوثائق الاصلية لم يصـــل الينا ، ونعتقد انالغزو المغولى للعراق مسئول عنضياعها

بقدر مسئوليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع التى ضمتها مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع ما تنطوى عليه القصة الشائعة عن عبور المغول نهر دجله فوق جسر من الكتب والاوراق من مبالغة واسراف فى الخيال ، فلا مشاحة فى دلالتها الأكيدة على عبث شعب عسكرى همجى بتراث حضارة مزدهرة .

ومع ذلك تبقى مصنفات الطبرى واليعقوبى والمسعودى وابن قتيبة والبلاذرى من أهم المصادر التاريخية لهذا العصر ، وتتجلى رؤية المؤرخ المعاصر لحركة تاريخ العصر العباسى اذا ما اضاف الى حصيلته المستفادة من المراجع السابقة نتاج قراءات دائبه لكتب الفقه والفرق والجغرافيا والأدب والطبقات .

وفيما يتعلق بموضوع دراستنا تبرز القيمة الحقيقية لكتب الادب ، شعرا او نثرا فهى عمادنا فى استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالدعوة العباسيه السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الادبية فى اعطاء صورة صادقة عن عصر ما فى جوانبه الاجتماعية والثقافيه والاقتصادية ، وفى بعض الاحيان تمدنا كتب الأدب بمعلومات فريدة عن النواحى السياسية نفتقدها فى مظانها الاصلية ،

مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية والرسائل السلطانية ، وقد جمع الاستاذ احمد زكي صفوت حشدا من هذه الرسائل ضمنها كتابه المعروف باسم « جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة » .. والجزء الثالث من هذا المصنف خاص بالعصر العباسي الأول وهو عمدتنا في القاء اضواء على نظام الدعوة السرية قبيل قيام الخلافة سنة ١٣٢ هـ ، من شأنها تأكيد ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة في هذا الصدد ، كما انه المصدر الوحيد الحافل بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السرى بعد قيام الخلافة ، لذلك سنثبت في ختام هذه الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين زعماء التنظيم وقادته .

ذكر العلاقة ابن خلدون في مقدمته (١) ان قيام الدول مشروط بوجود عصبية ودعوة حق ، فوجود الدعوة وحدها دون عصبية تؤازرها لا يحقق المراد .. كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافيا لاقامة الدول « العامة الاستيلاء العظيمة الملك » ، فالدعوة الدينية تزيد في قوة العصبية « ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى في أهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق ، فاذا

حصل لهم الاستبصار فى امرهم لم يقف لهم شىء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه .. »

ونظرية ابن خلدون فى قيام الدول معقولة الى حد ما ، لكن مزيدا من التعمق فى استقصاء الاسباب والبحث عن العلل يقود الى ضرورة وجود اتساق بين اهداف الدعوة ومراميها وبين ظروف العصبية ومطامحها .فما لم تكن الدعوة ـ اى دعوة ـ متبنية لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ، فمصيرها الفشل لا محاله ، ومن ناحيه اخرى لا جدوى على الاطلاق فى دعوة ما مهما كان نبل اهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها .. فكم من الافكار المثالية والنظريات التربوية التى درست وذوت لانفصالها عن الواقع الاجتماعى واستحالة اخراجها من اطارها النظرى الى حيز التطبيق .. فلا الدعوة الحقة وحدها ، ولا العصبية بذاتها قادرة على احداث التغيير الثورى ، وانما نجاح الثورة مرتهن اساسا بايجابية العلاقة بين الدعوة والعصبية بحيث تتسق مبادىء الدعوة مع حاجات العصبية .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلا

من الظلم الاجتماعي والتمايز العنصري .. اعني بذلك الموالى من الفرس والخراسانيين . فما هي الظروف الموضوعية التى اسفرت عن هذا النجاح ؟ ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

ولنبدأ بموضوع العصبيه التى تبنت الدعوة وآزرتها ، اى تحديد وضعية العناصر الفارسية والخراسانية في العصر الاموى سياسيا واجتماعيا واقتصاديا . كان الفرس والخراسانيون بالذات - وهم اصحاب حضارة قديمة - بمنأى عن مقدرات الحكم والسياسة التى استأثر بها العرب وحدهم ، وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوبة على امرها فكان عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد اعمالهم للارستقراطية العربية العسكرية والبيروقراطية (٢) . ولما كان الاسلام يدعو الى المساواة والعدالة بين العرب والاعاجم ، فقد وجد الموالى تناقضا صارخا بين تعاليم الدين وبين الحكم الاسلامى ، وافضى هذا التناقض الى اقبالهم على اعتناق أية دعوة من شأنها تخليصهم من جور الحكومه الاموية والعودة الى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقا للشريعة الاسلامية . لذلك كانت الدعوة الجديدة بالضرورة دينية الطابع ، اجتماعية الاهداف والغايات . وتفصيل ذلك ان الخلفاء الامويين خالفوا الشريعة الاسلامية سياسيا ، فتنكروا لمبدأ

الشورى الديموقراطى ، وحولوا الخلافة الى ملك وراثى استأثر به افراد البيت الاموى الذين انصرف معظمهم الى حياة الترف والمجون كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبد الملك والوليد بن عبد الملك وغيرهم ممن كانوا يؤثرون معاقرة الخمر والانغماس فى اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستئثار بنى امية بالخلافة واكبه استئثار العرب بولاية الامصار والخدمة فى الجيش ، ونجم عن ذلك ظهور ارستقراطية بيروقراطية من العرب اثرت على حساب الموالى فاقتنت القصور والضياع واختلست الكثير من اموال الجباية ، وقد حاول عبيد الله بن زياد والى العراق الاستعانه بالعناصر الفارسيه والخرسانية ، فلجأ الى طبقة الدهاقين ـ كبار ملاك الاراضى واسند الى بعضهم مهمة جمع الخراج . حقيقة ان هؤلاء كانوا ابصر بالجباية واوفى بالامانه لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب فى الولايات الشرقيه من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة ، وكان الولاة يغمضون اعينهم عن السلوك المشين لبنى جلدتهم وعصبيتهم (٣) ولم يسفر هذا الاجراء الا عن احياء التناقضات الطبقية فى ايران قبل الاسلام

فاستردت طبقة الدهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء سادتهم العرب حفاظا على مكانتهم الجديدة فأمعنوا فى عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع الى ترك اراضيهم والهجرة الى المدن .

كما ظهرت « ارستقراطية عربية عسكرية » نتيجة الاعطيات السخية التى كان يتقاضاها الجندى العربى بانتظام من ديوان العطاء فضلا عن المغانم والفىء الوفير الذى حملوا عليه فى اغاراتهم المستمرة على ديار الاتراك فى آسيا الوسطى ، ويذكر المؤرخون ان فرق الموالى من الفرس والخراسانيين الذين اشتركوا فى المعارك كانوا يحرمون من انصبتهم المشروعة فى الغنيمة والفىء .. وقد اثارت تلك التفرقة العنصرية والخروج على تعاليم الشريعه نفرا من الفقهاء واهل التقوى والصلاح ، فنددوا بالسياسة الاموية وحضوا الموالى على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة ' ان السياسة الاموية فى التفرقة العنصريه اقترنت بنوع من التمايز بين العنصر العربى نفسه ، فقريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لان الخلافة كانت فيهم ،

فاستاءت بعض القبائل العربية فى خراســان من سياسة المحاباة تلك وفى ذلك يقول احد الشعراء :

تولت قريش لذة العيش واتقت
بنا كل فج من خراســان اغبرا

فليت قريش اصبحوا ذات ليلة
يعومون فى لج من البحر اخضرا

وازاء ذلك عمد الامويون الى احياء المشـاحنات والصراعات القبلية القديمة بين عرب الشـــمال وعرب الجنوب حتى لا تتحـــد القبائل العربية لاقصاء قريش عن مكانتها ، وكيما يحدثوا نوعا من التوازن السياسى يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار .. وكان لعودة تلك النزعات اثار سيئة على نفوذ العرب السياسى فى الامصــــار من جراء الحروب الكثيرة بين القبائل وما اسفر عنها من اضطرابات وقلاقل ، وقد عج اقليم خراسان بمزيد من تلك الاضطرابات التى لم يسلم من شرها الخراسانيون انفسهم ، فازدادت احقادهم على العرب جميعـــا وتمنوا زوال دولتهم (٤) .

وكانت الســـياســة المالية الجـــائرة من أهم اسباب حنق الخراســـانيين على الخلافة الاموية ،

وتمثل تلك السياسة انتهاكا صـــــارخا لتعاليم الاسلام ، فكانوا يفرضون الجزية على من اسلم من الموالى ، ويتفننون فى فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها اصول فى الشريعة (٥) ، هذا فضلا عن الهدايا التى وجب ان تقدم للخلفاء والولاة والعمال فى عيدى النيروز والمهرجان (٦) . ناهيـــك عن الوســـــائل المهينة التى اتبعها الجباة مع دافعى الضرائب ، وطـرق التعذيب الوحشـــية التى سلكوها فى معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المليه وفى ذلك يذكر ابو يوسف (٧) ان الجبـاة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة او جرار الماء فى رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على سـاق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لايستطيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفه الزاهد عمر بن عبد العزيز وضـــع حد لتلك المظالم ، فألغى كافة القــوانين والاجراءات السابقة ، وسار على نهج الشريعة فى معاملة المسلمين وأهــل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يمتد به ، فانتكســت اصلاحاته وعادت الأمور الى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعا نقم الفرس والخراسانيون على الحكومة الاموية سـيـاسـتها فقاموا بثورات

كثيرة كانت تفتقر الى التنظيم والاعداد ، قمعتها الجيوش الأمويه في عنف ووحشية بفضل حفنة من القواد العرب الجسورين الذين تفانوا في خدمة البيت الاموى والحفاظ على « السيادة العربية » ، لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت فى خراسان مهدت لما حدث بعد ذلك من تحولات سياسية كبرى . فلعصبيه العربية وهنت وضعفت من جراء الصراع الطويل بين اليمنية والمضرية ، فانفرطت وحدتها ، وفقدت ميزاتها العسكريه بالانغماس فى حياة الدعة والترف واللهو وسئمت حياة المعسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط العرب بالموالى اختلاطا أسفر عن ظهور عنصر جديد من المولدين لا يحرص كثيرا على ولائه للدم العربى . لذلك كله تصدعت العصبية العربية ركيزة الدولة الأموية ــ الأمر الذى عجل بسقوط الدولة على يد العصبية الخراسانية الجديدة (٨) وتصدق لذلك قالة ابن خلدون « بأن حياة الترف والدعة اذا ألمت بالعصبية أقبلت الدولة على الهرم » .

وفى ذات الوقت بلغ التناقض الطبقى ذروته بين العنصر الفارسى والخراسانى نفسه ، فطبقة الدهاقين القديمة عادت الى سابق نفوذها كما

المحنا سلفا ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية الهامة فضلا عن جباية الأموال ، فأصبحوا بمثابة « خدام السلطة » ولا غرو فقد اتخذ منهم الولاة عيونا وجواسيس على بنى جلدتهم من الفــلاحين والزراع . ولا شــك أن أحوال هــؤلاء الاخيرين ازدادت سوءا فأصبحوا نهبا للارستقراطية القديمة من الدهاقين، والارستقراطية الجديدة من العرب.
ونتيجة للأعباء المالية المتزايدة ، اضــطر بعضــهم الى ترك الأرض والاقــامة فى المــدن ، واذا كان بعض الولاة ارغمو كثيرا من المهاجرين قسرا على العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الآخر ، فعمل بعض المهاجرين فى خدمة العرب واشتغل البعض بالحرف والصــناعات ، وحققوا مــن وراء ذلــك أرباحا طيبة فشكلوا نواة « بورجوازية » طموحة تطلعت للصدارة (٩) . ومــن ناحية أخرى ادى ازدياد اعداد المهاجرين الى المدن الى تخريب المزارع فقل انتاجهــا ، وتضــاءل لذلك خراجها ففقــدت الدولة كثيرا مــن أموال الجباية وعجزت عن دفع أعطيات الجند فى بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم على الولاة الأمر الذى فت فى قوة جيش الولاية .
وترتب على استمرار هجرة الفلاحين الى المدن زيادة فى الأيدى العــاملة لم تســتطع مــوارد العمــل

استيعابها ، فانخفضت الأجور وفشت البطالة بين العمال فتكونت نواة « بروليتاريا » ساخطة انخرطت فى التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت « البورجوازية » الجديدة فى المدن بفضل ثرائها وتراثها الحضارى طليعة الدعوة العباسية(١٠) بينما شكل الفلاحون المستضعفون فى الريف والعمال الساخطون فى المدن دعامة الدعوة الجديدة وجنودها المخلصين . وهكذا كانت الاحوال العامة فى خراسان مهيأة لبذر بذور الثورة التى «كانت اقتصادية اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية » (١١)

هذا عن وضع العصبية التى اعتنقت الدعوة ، فماذا عن الدعوة نفسها ؟ لا شك أن ذلك يدعونا الى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التى حدت بهم لاتباع اسلوب النضال السرى ، ثم دراسة شعارات الدعوة وأهدافها ومعرفة الهيكل التنظيمى لجهازها السرى ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته الدعوة من مشكلات .

وبادىء ذى بدء تجدر الاشارة الى أن البيت العباسى لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها وانما الظروف وحدها هى التى ساقت اليه قيادة نظام سرى محكم له أجهزته ودعاته واتباعه ،

فجنوا ثمارا زرعه بنو عمومتهم العلويون ، وركبوا موجة المد الثورى ـ كما يقال وقلبوا ظهر المجن للرواد الذين امتحنوا اشد المحن من أجل ارساء هذا النظام السرى المحكم .

وقد سبق ان عرضنا لظهور الاحزاب السياسيه الدينية فى الاسلام ، فقد ظهر الخوارج كحزب ثورى ديموقراطى على أثر واقعة التحكيم ، وناصبوا عليا العداء حتى اغتيالة ، كما عادوا بنى أمية واعتبروهم مغتصبين للخلافة ، وكان ما كان من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثانى من القرن الاول الهجرى ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن هذا الفشل من تحولهم الى اتباع طريق العمل السرى . أما الحزب الثانى ، فكان حزب الشيعة الذى ظل مواليا لعلى بن أبى طالب منكرا على الخوارج خروجهم وعلى بنى امية اغتصابهم حقه فى الخلافه . وبعد موت على التف الشيعة حول أبنة الحسن الذى آثر العافية فتنازل عن حقه راضيا حسما للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل الى انفراط الحزب ، بل كان زعماؤه على صلة وطيدة بالحسن الذى أوصاهم بالتريث انتظارا لمواتاة الظروف ، وبعد موت الحسن التف الشيعة حول أخيه الحسين الذى طالب بالخلافة منكرا على بنى

أمية تحويلهم اياها ملكا موروثا ، وكأن استشهاد الحسين انتصارا للتشيع، فموته الدرامي المعروف اذكى سخط الشيعة على بنى أمية ، واقبل الموالى على التشيع ، واصبح البيت العلوى ممثلا للمعارضة الشعبية ، وعلى نسق ثورات الخوارج الهوجاء كانت انتفاضات الشيعة التى كانت ثورات اجتماعية اتخذت لبوسا دينيا . ولم يتورع بنو أمية عن البطش بزعماء الثورات فى غير ما هوادة او رحمة فلقى الكثيرون من أفراد البيت العلوى حتوفهم وامتحن الشيعة امتحانا شديدا .

ومن جراء تلك المحن المتلاحقة عزف الشيعة - الى حين - عن متابعة اسلوب الثورة ، وسلكوا فى نضالهم اسلوبا جديدا قوامه العمل السرى المنظم .. والفكر السياسى عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيرا واضحا عن هذا التحول . وجدير بالذكر ان الفكر الشيعى - عموما - أفاد كثيرا من التراث الفارسى القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور الفرس فى التشيع ، واقبالهم على التشيع لا يعزى فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو الى زواج الحسين بن على من فارسية ، وانما لأن آل البيت كانوا يمثلون أقوى احزاب المعارضة للسياسة الاموية من ناحية ، فضلا عن تبنيهم قضية العدالة

بالمفهوم الاسلامى القديم مـن ناحيه أخـرى .
ولا مشاحة فى ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين
على فهم الاسلام واكثرهم اخلاصا لمبادئه وأشدهم
حرصا عـلى تطبيق تعاليمه ، وقـد ورثوا مأثرة
التفقه فى الدين والاحاطة بأصـناف العلوم مـن
أمامهم الاول على بن أبى طالب . ولا سبيل لانكار
باعهم الطويل فى البحث والاطلاع فى كافة فروع
المعرفة والافادة منهـا فى خـدمة قضيتهم ، فلم
يجدوا غضاضة فى تقبل كثير من الافكار الفارسية
بعد ان اعطوها مسوحا اسلامية ، وسوقوها حججا
وبراهين تدعم أحقيتهم فى الامامة وتحض عـلى
العمـل عـلى انتزاعها ممن اغتصبوها . ولا غرو
فمرحله العمل السرى الشيعى تاثرت بالخبرات
الفارسية فى التنظيم وآمالهم فى الخلاص مـن
الظلم الاجتماعى ، وانعكست الأفكار والنظريات
الفارسيه على الفكر السياسى للشيعة فى تلـك
المرحلة بصورة تسترعى الانتباه ، وفى هذا المعنى
يقول الاسـتاذ العقاد (١٢) ومتى ذكرت الدعوة
العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظـر ومذاهب
الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة
يستعان بها عـلى انكار الظاهر المكشوف وتعزيز
الباطن المستور ، اذ كان العلويون من انصـار

التجديد لأنهم خصـوم السـلطان القائم والحالة الواقعه ، وكانت الفلسفه بفروعهـا المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت عـلى الخصـوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فاصـبح الامام الحق شيئا والسلطان الغاصب شيئا آخر » .

ويظهر التأثير الفارسى فى الفكر السـياسى الخاص بالعمل السرى الشيعى فى فكرة «الوصية» وتعنى أن الامام الذى يدعو له الدعاة ، كان يوصى قبـل وفاته بتعيين خليفته فى الامـامه ، ويحيط كبار دعاته بذلك علما تحاشيا للفرقة والانقسام . واذا علمنا أن الاسلام يدعو الى الشورى ويحض على اتباعها عند اختيار الامام فلا مناص من ارجاع فكرة « الوصـيه » بمـا تتضمنه من اقرار لمبـدأ التعيين الى التقاليد الفارسيه فى الحكم حيث كانت «الكسروية» حكرا على آل البيت الساسانى تورث فى الأعقـاب .

كما ان فكـرة « المهدى المنتظر » والامام الذى اسـتتر الى حين ليعود فى الوقت الملائم فيمـلأ الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا وظلما ، هـذه الفكرة بالغة الدلاله عـلى الاستراتيجية الشيعية الجديدة فى العمل السرى المنظم وتعنى استمرار الأمل فى الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التى

بسببها يختفى الامام ، وهذا الاختفاء يعرف «بالغيبة» وفترة الانتظار لعودته تعرف «بالتوقف» وظهوره بعد عودته يعرف « بالرجعة » . هذه الاعتقادات وغيرها لعب الخيال الفارسى فى تكوينها دورا كبيرا .

كذلك فان مبدأ « الطاعة العمياء » للائمة ـ وهو من اهم مقومات العمل السرى الناجح ، وجد طريقه الى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق التراث الفارسى ، اذ كانت طاعة الفرس للاكاسرة واجبا مقدسا .

وعقيدة التأويل الباطنى أى القول بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن للاشياء تسربت الى الفكر السياسى الشيعى من المجوسية والمانويه (١٣) . ولا يخفى افادة الدعوة السرية الشيعية من هذه العقيدة فى تفسير القرآن والسنة بما يبرز أحقية البيت العلوى فى الامامة .

على أن اكثر عقائد الشيعة دلالة على تبرير شرعية العمل السرى ؛ هى عقيدة «التقيه» وتعنى اعلان الشيعى عكس ما يبطن من عقائد تحاشيا للاخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتم والمدارة فى العمل الخفى من اجل نصرة امام « مستور » عن طريق دعاة أوفياء يأخذون له

البيعة سرا من الاتباع والانصار حتى اذا ما واتت الظروف تقوم الثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها « المهدى المنتظر » ٠

الخلاصه ان اسلوب الدعوة السرية الشيعية نتاج ظروف العصر بمعطياته الفكرية والدينية والاقتصادية والاجتماعية ، وهو فى النهاية وليد معاناة صعبة ومحن قاسية افضت الى ان يتذرع المقهورون بهذا الاسلوب لمواجهة خصم ذى باس شديد ٠ وغنى عن القول ان الدعوة السرية المنظمة للحزب الشيعى بدأت بعد استشهاد الحسين وبلغت اوجها على يد ابى هاشم بن محمد بن الحنفية (١٤) ، اما لماذا وكيف « سرق » بنو العباس الدعوة لأنفسهم وركبوا جهازها السرى المحكم ، وحرموا ابطالها الحقيقيين من جنى ثمارها ، فهو ما سنجيب عليه ٠

من المسلم به أن بنى العباس ـ وينسبون الى العباس بن عبد المطلب عم الرسول (ص) ـ لم يقوموا بدور موجه فى النزاع الذى شجر حول الامامة والذى اسفر عن ظهور الاحزاب السياسية ٠٠ فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة بعد موت الرسول (ص) لتأخر سابقته فى الاسلام ٠٠ فتذكر الروايات انه تقدم الى على بن اخيه

يبايعه بالخلافة . لكنها لأسباب ما - لا محل لذكرها - آلت الى ابى بكر ومن بعده الى عمر ثم عثمان . ولما بويع على بالخلافة بعد مقتل عثمان آزره عبدالله وعبيدالله ابنا عمه العباس ، فعين الاول واليا على البصرة والثانى على اليمن . ولما افل نجم على بعد التحكيم ، خذله ابناء عمومته فانحازوا الى غريمة معاوية . واستتب الحكم فى البيت الاموى وقامت ثورات العلويين التى لم تنجح فتحولوا الى العمل السرى المنظم كما اسلفنا القول .. فحاول بنو العباس الانخراط فى دعوة العلويين اذ تقرب على بن عبد الله بن العباس الى ابى هاشم بن محمدبن الحنفية - « امام الوقت » الذى كان يدعو اليه الدعاة ، فأقام معه فى قرية الحميمة مركز الدعوة (١٥) . ولما أحس ابو هاشم بدنو أجله كان عليه ان يختار « وصيا » ولم يبق من أفراد البيت العلوى رجل واحد ذو قدرة على الاضطلاع بالمهمة ، فقد حصدت سيوف بنى امية رقاب شبابهم ، فلم يجد ابو هاشم مناصا من اناطة على بن عبد الله بن العباس بالمهمة ، فاتخذه وصيا وأطلعه على اسرار الدعوة واخبره بأسماء الدعاة وسلمه كتب الوصاية ليقدمها اليهم بعد وفاته . وتوفى ابو هاشم سنة ١٠٠ هـ فاضطلع

على بالمهمة وصار « امام الوقت » واعترف بامانته فتية البيت العلوى ريثما يشتد عودهم فتعود اليهم قيادة الدعوة ٠

كما سلم الدعاة بامامته باعتباره من آل البيت ولم يفرقوا انئذ بين ان يكون الامام علويا او عباسيا طالما بقيت الدعوة فى نسل الرسول ٠ ولم تكن جماهير الموالى تهتم بمعرفه شخص الامام فذاك امر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق اهداف الدعوة ، لذلك كانت مستعدة لمؤازرة أى امام يحقق الخلاص من ربقة الحكم الاموى " ولذلك مغزاه فى تفسير ضآلة الجانب الاعتقادى المذهبى بالقياس الى الدافع الاجتماعى ٠ كذلك لم يكن تصدر عباسى لقيادة الدعوة يعنى قطع الرجاء فى أن يتولاها العلويون بعد ذلك ٠ ومن المحقق ان معظمهم انصرفوا الى شئون العلم وانكبوا على تحصيله وزهدوا فى العمل السياسى من جراء ما تعرضوا له من احن وفظائع ٠ كما شجعت الانقسامات فيما بينهم على استمرار ريادة البيت العباسى للدعوة السرية ٠

وأبلى العباسيون بلاء حسنافىالقيام بأمر الدعوة وأظهروا عبقرية فذة فى الترتيب والتنظيم سار على نهجه فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة ٠ فقد

عقدوا العزم على الاستئثار بالدعوة دون العلويين وبيتوا النية على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما فى أنفسهم ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا ذلك ، ولو فعلوا لتألب عليهم البيت العلوى ودعاته المخلصون فضلا عن الجماهير التى افتتنت بفضائل بنى على وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً ذكيا يكفيهم مشقة الخلاف « ويميع القضية » فدعوا « للرضا من آل محمد » ، وهو شعار مبهم يثبت لهم حقا فى الامامه ويجنبهم خطورة ما يمكن ان يثار من مشكلات لو انهم جعلوا الدعوة مقصورة على بيتهم فقط .

وتتمثل عبقرية العباسيين كذلك فى طرح شعارات براقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل شعار « المساواة » ، وهو مبدأ أصيل فى الشريعة الاسلامية يستند الى القرآن والسنة لكنه فى الحقيقة شعار فضفاض غير محدد يتيح لهم الحرية فى تفسيره بالطريقة التى يرونها فيما بعد . ومع ذلك اتاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء ورجال الدين فباركوا الدعوة واقبلوا عليها . كما انخرطت فيها العناصر العربية التى قهرت من جراء الصراعات بين القيسيه واليمنيه . وكان طرح شعار المساواة قمينة باقبال جماهير

الموالى على الدعوة لما عانوه من تفرقة عنصرية فى العصر الاموى . باختصار اجتمعت كافة القوى الحانقة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة، وفى ذلك دلالة على عبقرية بنى العباس فى الدعوة والتنظيم .

كما رفعوا شعار « الاصلاح » وهو شعار براق يهدف الى اظهار مفاسد الحكم الاموى ، ويتيح للعباسيين حق الاطاحة بالنظم الموجودة واستبدالها بنظم مستجدة اذا ما اتيح لهم تولى الخلافة فى اطار من الشرعيه .

وينم تركيز بنى العباسى فى دعوتهم على اقليم خراسان عن حصافه وبعد نظر ، فقد امتاز اهلها بالقوة والشجاعة كما ظلوا بمنأى عن المشكلات السياسيه والاهواء المذهبية التى استشرت فى قلب الدولة ، وفى ذلك يقول على بن عبد الله « امـــام الوقت » لدعاته .« .. عليكم بأهل خراسان فان هناك العدد الكثير والجلد الظاهر وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقسمها الاهواء ولـــم يتوزعها الدغل .. وبعد فانى اتفاءل الى المشرق والى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق » . (١٦)

وهذه العبارة الاخيرة تقودنا الى مسألة هامة عول عليها العباسيون كثيرا وكانت من اهم اسباب

انتشار دعوتهم ، تلك هي مسألة النبوءات لما تنطوي عليه من بث الامل في نفوس الاتباع واقناعهم بضرورة التطلع الى عهد جديد ، وايهامهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان الله اختارهم للقيام بها والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التي شعت في هذا العصر ووجهوها لخدمة اهدافهم السياسية الامر الذي ينهض دليلا على عبقرية فذة في التنظيم والدعوة .

والاعتقاد في النبوءات أمر شاع في الشرق والغرب على السواء وليس من خصائص العقلية الشرقية كما يزعم فان فلوتن (١٧) فالنبوءة ، وتعني الرجم بالغيب والكشف عن اسرار المستقبل نجد لها اصداء في التراث القديم لخرافة تيفون وهوروس ، وقصة «ميثرا» الفارسية ، كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلاله على معرفة خبايا المستقبل ـ وفي التراث اليوناني ذاعت شهرة نبوءات ابوللو ، وكهنته في دلفي الذين كانوا ينبئون بنذر الغيب وطوايا المستقبل ـ وفي الاداب الشعبية الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان امريكا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات بل لا نعدم الى اليوم من يعتقد في صحة مثل تلك المعتقدات ويروج لها في كتب.

منشورة فى الشرق والغرب على السواء • ونعتقد ان هـذه الظاهرة لها دلالتها فى التعبير عن آزمة الانسان وعجزه فى مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية فى الخلاص وغرو فذيوعها وانتشـارها مرتبط بحدوث الكوارث والازمات العصيبة ولقد نهى الاسـلام عن الاعتقاد فى السحر والشعوذة والخرافة ، وندد بالعرافين والسـحرة والمنجمين « ولو صدقوا » •

لذلك فالنبوءات من الظواهر الدخيلة على الفكر الاسلامى ـ وان كان لها جذورها فى التـراث العربى الجاهلى ـ وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام عن طريق اليهود والنصارى • وقد عالج ابن خلدون (١٨) فى مقدمته هذا الموضوع تحت عنوان « حقيقة النبوءة والكهـانة والرؤيا وشـأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب » وميز بين التنبؤ والكهانة فقال ان النبوءة خاصتها الصدق فلا يعتريها الكذب بحال لانها اتصال من ذات النبى الاعلى من غير مشـيع ولا اسـتعانة بأجنبى ، اما الكهانة لما احتاج صاحبها بسـبب عجزه الى الاستعانة بالتصـورات الاجنبية كانت داخلة فى ادراكه والتبست بالادراك الذى توجه اليه فصار مختلطا بها وطرقه الكذب •• » •

ونحن لا ننكر نبوة الانبياء انما نرفض التنبؤ لغيرهم ، وان كان ابن خلـــدون يرى ان « من النوع الانســاني اشـــخاصا يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بمقتضى فطرتهم التى فطروا عليها ، وذلك مثل العرافين والناظرين فى الأجســــام الشفافة وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجرفى الطير والسباع واهل الطرق بالحصى والحبوب .. الخ » ومن المحقق أن ابن خلدون تاثر فى ذلك بالفلسفة الهللينية فيمـــا يتعلق بطبيعة النفس البشرية ومراتبها ، وبذات نظـــرية « الفيض » عند ارسطو التى اثرت تأثيرا واضحا فى الفلسفة الاسلامية بعد ترجمة أعمال أرسطو او عن طريق الافلاطونية المحدثة . عـــلى كل حال اســـتغل العباسيون النبوءات فى دعايتهم النفسية التأليف قلوب الموالى حول دعوتهم ، ومن المحقق انهم أفادوا من النبوءات الفارسيةالقديمة فى هذا الصدد ولعل من اهم النبوءات التى آمن بها الفرس وروج لها الدعاة العباسيون القول برجعة المهدى المنتظرالتى اتخذت طابعا عباسيا خاصـا اذ شاع بين انصار الدعوة « ظهور الرجل ذو الاعلام الســـود الذى يخرج من المشرق ويزيل عرش بنى امية» وكان ذلك سببا فى اتخاذ العباسيين ألوية سوداء ســـموها

بأسماء خاصة مثل « لواء الظل » وراية «السحاب» وتأولوا الظل والسحاب بأن السحب يطبق بظله على الأرض ، وأن الأرض كما لاتخلو من الظل كذلك لا تخلو من امام عباسي . كذلك كانت لهم راية ثالثة تسمى « راية النصر » ايهاما للأتباع بأن النصر واقع لا محالة ، كما تأثروا أيضا بالنبوءات الأسرائيلية عن طريق كتب «الملاحم» التي كان يقتنيها اليهود في العالم الاسلامي فالملحمة تعني « الحادث الخطير الذي لا محيد عن وقوعه » وهي عبارة عن رموز مركبة مبهمة تدل على ماسيحدث وما سيكون . ومن النبوءات الملحمية التي أشاعها الدعاة بذلك أن «ع بن ع بن ع بن ع سيقتل م بن م » وتأويلهم أن الدعوة التي قام بها عبد الله بن علي بن عبد الله بن العباس ستقضي على دولة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (١٩) . صفوة القول ان انتشار تلك النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض دليلا على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة أجهزتها في الدعاية النفسية الناجحة للاستحواذ على ألباب الجماهير واعدادها للثورة اعدادا تاما .

ولنحاول دراسة البناء التنظيمي للجهاز السري العباسي . وكيف قام بمهمته في تعبئة الجماهير في مرحلة التحضير للثورة . لاشك أن زعامة الجهاز

كانت للامام المستتر بقرية الحميمه يخطط للدعوة. ويختار دعاتها ممن يثق فى ولائهم ويحدد لهم مناطق نشاطهم ، وكان هؤلاء الدعاة يفدون اليه فى أوقات معروفة لاخباره عن أوجه نشاطهم أولا بأول . كما كان بدوره يبعث اليهم برسائل تحمل أوامره ونواهيه ووصاياه ونصائحه . ولم نقف على شيء من هذه الكتب فى مرحلة التحضير للثورة ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفى فترة التحضير تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسى لم يقدر لهم ان يجنوا ثمرة غرسهم اولهم على بن عبد الله بن العباس وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبى هاشم بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧ هـ ، واليه يعزى الفضل فى تنظيم الدعاة والنقباء فى العراق وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد وفاته حتى عام ١٢٥ هـ وكان خاملا فاترا الهمة آثر السلامة وترك مكاتبة الدعاة ويبدو أنه تعرض لضغوط من البيت العلوى فاتهم بأنه يطلب الأمر لنفسه فاضطرب امر الدعوة فى خراسان ، واتيح لاحد الدعاة – ويدعى خداش – ان يعمل على تحويل الدعوة الى البيت العلوى (٢٠) وقيل أنه كان يدعو لنفسه على اساس شعوبى قوامه احياء دين الخرمية الفارسى

القـديم ، ولعل هذا كان من اسباب توقف الامام عن مراسـلة دعاة خراسـان . ثم تولى ابراهيم بن محمد الامر فأحسن القيام به ، اذ وصلت الدعوة فى عهده اوج قوتها حتى انه امر الدعـاة بالظهور بعد الكتمان .. لكن مروان بن محمد الاموى عاجلة بالقبض عليه وايداعة السجن ثم قتله . غير ان الدعوة وقد اشتد عودها سرعان ما اطاحت بمروان والدولة الاموية معا .

وكان يساعد الأئمة طائفة من الدعاة من موالى البيت العباسى وخاصته ، لذلك كانوا على علم بأسرار الدعوة ومعـروفة « بامام الوقت » وكانوا جميعا من طراز واحد « قدرات عسكرية خلاقة ، واخلاص للدعوة وفناء فيهـا ، وقدرة بارعه على الدبلوماسـية والدهاء ومداراة الاحوال واجتذاب الانصار ، ومنطق فى المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن ومراعاة مقتضى الحال » (٢١) اذ حرص الائمة على اعدادهم اعدادا خاصا قبل اسـناد مهمة الدعوة اليهم ، هذا الاعداد العسكرى والنفسى والثقافى كان من وراء نجـاح جهودهم ، فقد برعوا فى التخفى والتستر فى زى التجار ورجال العلم ، يجوبون البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون فى

الاخـــلاص لها رغم ما لاقوه من قتـل وصـــلب وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق اسماء ميسرة العبدى وبكير بن ماهان وابو سـلمة الخلال الذى عرف باسم « وزير آل محمد » .

أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سـليمان بن كثير وابو مسلم الخراسانى الذى قدر له ان يعلن قيام الثورة ويقودها الى النصر .

والمرتبة التالية فى كادر الدعوة تتكون من دعاة النقباء وكانوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت امرة كل داعية اثنـا عشر نقيبـا يختـارهم ممن اوتوا قدرات خاصة دعائية وعسكرية ، وهؤلاء لم يعلموا شيئاً عن «أمام الوقت» أنما كانوا يتصلون بدعاتهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة وتجنيد الكوادر التالية فى الرتبة والاشراف على نشاطهم . فقد استعان كل نقيب بسبعين« عاملا » يديرون الجهاز السرى وينتشرون بين الجماهيرفى المدن والقرى لتكوين « الخلايا » . وقد ذهب فأن فلوتن (٢٢) الى أن النظام السرى العباسى تأثر بمجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبمجلس الشورى فى عهد الرسول من ناحية أخرى . وأيا ماكان الامر فالثابت ان بنى العباس احكموا تنظيم دعوتهم وكرسـوا لانجاحها كافه الوســائل والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافيه .

ففى غضون العقود الثلاثة الأول من القرن الثانى الهجرى انتشرت دعوتهم فى معظم انحاء القطاع الشرقى من العالم الاسلامى ، حيث وجدت جماعات منظمة متحمسه لنصرتها عند أول أشارة فى مدن خراسان كالدامغان وسرخس ونسا ونيسابور وقومس ومرو وهراة وبوشنج وابيورد • وامتدت قواعدهم الى نحو ستين قريه خراسانية • وفى تلك المدن والقرى احتوت الدعوة عناصر وعصبيات شتى ايرانيه وعربية وتركية توحدت جميعا تحت اللواء العباسى •

وفى ٢٥ رمضان سنة ١٢٩ هـ أعلن أبو مسلم الخراسانى قيام الثورة ورفع الالوية السوداء (٢٣) واستطاع بعد سلسلة من المعارك الناجحة ان يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجه الثوار الى العراق يقودهم عربى هو قحطبة بن شبيب الذى وفق فى هزيمة كافة الجيوش الأموية،وكان النصر الذى أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبد الله بن على - من آل البيت العباسى - على جيش مروان بن محمد فى جمادى الآخرة سنة ١٣٢ هـ عند نهر الزاب بمثابة المعركه الفاصلة التى أسقطت حكم بنى أمية واقامت خلافة بنى العباس (٢٤) • وهكذا أفلحت الدعوة السرية فى تحقيق أغراضها وشهد العالم الاسلامى تحولا خطيرا ،

فانحسر دور العرب فى توجيه احداثه ، وظهر الموالى على المسرح ليقوموا بنفس الدور فى حنكة واقتدار وترتب على ذلك نتائج غاية فى الأهمية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا .

وقد ظل التنظيم السرى العباسى قائما بعد نجاح الثورة ولم يعد قاصرا على بلاد العراق وخراسان فحسب بل عم انتشاره فى كافة الولايات كما أنيط بمهام جديدة ومسئوليات تلائم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان الهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعداد للثورة ، ثم اصبح واجبه ترسيخ ايمان الشيعة العباسيه بالخلافه وسياستها والحفاظ على المكاسب التى احرزها الثوار ، والكشف عن اعداء الثورة وما قد يحيكون من مؤامرات ، هذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة فى ولاياتهم . كذا اخبار الخلفاء أولا بأول عن نواحى القصور والعجز فى الولايات التى من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الرأى والمشورة عن أنجح الوسائل وأصلح الاساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدها من الكتب التى كان الخلفاء يرسلونها الى رؤساء الجهاز السرى

فى الولايات ، وتعرف فى المصطلح « برسائل الخميس » ولا ندرى سبب التسمية،ومن المحتمل أن الدعاة كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء التنظيم فى اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس . ولدينا عدد من تلك الرسائل التى كانت تدبج فى ديوان الانشاء على لسان الخليفه وهاك مقتطفات مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون الى رؤساء التنظيم فى الولايات « من عبد الله الامام المأمون أمير المؤمنين الى المبايعين على الحق والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من أهل الاسلام .. اجتمع لكم معشر أهل خراسان فى دولة أمير المؤمنين ثلاث خلال اختصكم الله بفضيلتها وسنى مراتبها اما الأولى من اللواتى خصكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافكم من نصرة أهل البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين ، وأما الثانية فما أمركم الله به من نصرته فى دعوتة الثانية ، وأما الثالثه فما تقدمتم به من صحة ضمائركم ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا — معشر شيعة أمير المؤمنين — انفسكم بتذكر ما سهل لكم من الحزونه وذلك لكم من الصعوبة ، وحكم لكم به من النصر على مراق الملة ومخالفى أهل القبله وأباحكم من ديارهم وأموالهم

فأصبحتم بمن الله عليكم حماة الدين وأنصار الأئمة الراشدين وحصون كافة المسلمين •

وقد استشرفكم ـ معشر شيعة أمير المؤمنين ـ أهل الشنآن ولاحظوكم بأعين الحسد والمنافسة فبين ذلك مجهر معاند ، ومستتسر مداهن وداخل فى عدادكم ووالج فى سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم فطعنه عليكم فى دولتكم بريبة التموية وخدع التشبية ايسر عليه كلفة واعظم فيكم جرحا ونكاية • فتوقوا هذه الطبقة اشد التوقى ، فان اكثر من يلجأ الى استباحة الحيلة من عجز عن المبادأة والاضحار ، وعند ظهور الحازم وغلبته يحترز من لطيف الخدع وخفى الاستدراج •

وليكن اول ما تتعهدون به انفسكم وتثابرون عليه صالح أدبكم ، تناصف الحق بينكم بتقديم اهل الفضائل والآثار المحمودة منكم وتفخيم امرهم •

واعلموا ان امير المؤمنين متفقد من تثقيفكم وتقويمكم على صالح الادب ومحمود السيرة مالا يتفقد به من سواكم ، فانه ان كان يوجب على نفسه استصلاح الرعيه وحملهم على ما فيه رشدهم وقوامهم لما يلزمه من فضل العناية بالاخص والاولى فالاولى ، فان فى اخلائكم من

التقديم فى التأديب والتعهد وجوها من الضرر .

وأمير المؤمنين يسأل الله الذى دل على الدعاء تطولا وتكفل بالاجابة حتما ، فقال عز وجل : « ادعونى استجب لكم » ان يجمع على رضاه ألفتكم وان يصل على الطاعة حبلكم ، وان يمتعكم بأحسن ما أودعكم مننه ويوزعكم عليه من شكره ما يواصل لكم مزيده وان يكفيكم كيد الحاسدين وحسد الباغين ويحفظ أمير المؤمنين فيكم بفضل ما حفظ به « امام هدى » فى اوليائه وشيعته ويحمل عنه ثقل ما حمله منكم . وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوى من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى نصرا ووليا وكفى بالله وليا ، وكفى بالله نصيرا . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » (٢٥) .

واليك صورة أخرى لمتطفات من رسالة بعث بها احد روساء الجهاز السرى الى الخليفة الرشيد على سبيل اعلان الولاء واسداء النصح والارشاد . الى هرون الرشيد يبدى فيها فروض الطاعة والولاء ويشيد بمناقبه وحسن سياسته . « اما بعد ، فانى أسأل الله لأمير المؤمنين فى غابر أموره أحسن ما عوده فى سالفها من السلامة التى حرسه بها من المكاره والعز الذى قدر له به

الأعداء والنصر الذى مكن له فى البلاد .. حتى يكون بما اعطاه من ذلك وما هو مستقبل به منـه ابعد خلفائه فى الخير ذكرا وابقاهم فى العدل اثرا وأطولهم فى العمر مدة واحسنهم فى المعاد منقلبا .

ثم نحمد الله الذى جعل نعمته على أمير المؤمنين شـــواهد مغة على منزلته منه ، ومكانته عنده . لا يحتـــاج معها الى شـــهادات المثنين ، ولا صفات المقرظين ، ثم جعـــل ذكر نعمته على أمير المؤمنين ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضة أوجبها على العباد ، ومحنة امتحنهم بها وفرقانا ميز به بينهم فمن اصبح من رعيته اكثر شغله ان يســـتعمل لسانه فى صفته وذكر محاسنه وفضائله ووجوب حقه وطاعته فقد اصبح آثرا اولى الامور واحسنها مغبة فى دنياه ودينه ومن بدل ذلك عن قدره عليه ودفعه بعد معـــرفة فلم يدعه الا عن خذلان حاق به أو بدعة اســـتمالته ، وكانت حجة الله لأمير المؤمنين عليـــه هى الكافية لمئونته .. وقد رجوت بالقرابة التى جعلها الله لى به ــ أى بأمير المؤمنين ــ والواجب الذى عرفته من حقه العظيم الذى حملته من معروفه ألا يكون احد ينظر اليه بعين الاشفق اقدم ما جعله الله اهلا منى ، فان ابلغ الذى اردت

فبتوفيق الله ، وان أقصر فعن مثل ما حاولت قصر المجتهد .

... وأحببت أن يعلم أمير المؤمنين ان لـه فى كل امر عمل به فى رعيته حجة واضحة وعذرا معروفا ، ان قام به متكلم فى خاصته حسن موقعه وان قرىء به كتاب فى عامة قويت به صحبته .

والحمد الله الذى جعله وذريته اولياء هذه النعم والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله ان يبقيه واياهم للدين الذى سد بهم عورته والحق الذى أقربهم جادته ، والعدل الـذى أوضح بهم أعلامه .. (٢٦) .

والخلاصة أن الرسائل المتبادله بين الخلفاء وبين دعاتهم تقيم الدليل على استمرار الجهاز السرى وانتشاره فى الولايات جميعا وذلك طوال العصر العباسى الاول وحتى خلافة المتوكل .

وبعدها تصدع التنظيم ثم اختفى نتيجة تسلط الأتراك على مقدرات الخلافة واستبدادهم بالسلطة والنفوذ ، وما تلا ذلك من الغزو البويهى للعراق ومن بعده الغزو السلجوقى وما ترتب على ذلك كله من انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة وانفراط وحدة دار الاسلام .

المراجع والحواشى

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٧،١٥٨،١٥٩ •

(٢) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٣١ •

(٣) ابو يوسف : الخراج ص ٦١ •

(٤) راجع الفصل الذى كتبه يوليوس فلهوزن عن القبائل العربية فى خرسان فى كتاب (تاريخ الدولة العربية) •

(٥) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٧٣ •

(٦) اليعقوبى : تاريخه ج ٢ ص ٢٥٨ •

(٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ •

(٨) المقدمة ص ١٦٨ وما بعدها •

(٩) د • حسين محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٣٩ ، ٤٠ •

(١٠) راجع : Levy,R:Thesocial stvucture of islam . p . 64 .

(١١) د حسن محمود : المرجع السابق ص ٤١ •

(١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ص ٧ •

(١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة تنسب الى نبيهم مانى، وقوامها القول بالثنائية وتعنى وجود الهين احدهما للخير والآخر للشر • يرمز بالنور للاول والثانى بالظلمة والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، اماالثانى فقد صدرعنه العالم المادي وقد

لعبت العقيدة المانوية دورا واضحا في الفلسفة الاسلامية والمسيحية في العصور الوسطى .

انظر : فان فلوتن : ص ٨٣

(١٤) اليعقوبي : تاريخه ج ٢ ص ٣٥٦ .

(١٥) هي قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود الصحراء الكبرى شمالي بلاد العرب .

(١٦) ابن الفقيه : البلدان ص ٧٥

(١٧) السيادة العربية ص ١٠٨ .

(١٨) المقدمة ص ٩٥ ومابعدها .

(١٩) راجع الفصل الرائع الذي تناول فيه فان فلوتن هذا الموضوع تحت عنوان « الاسرائيليات » في كتابه السيادة العربية .

(٢٠) المسعودي : مروج الذهب ص ٣ ص ٢٢٥

(٢١) حسن محمود : ص ٩ .

(٢٢) السيادة العربية ص ٩٦

(٢٣) الطبري : ج ٩ ص ٨٣ .

(٢٤) عن احداث الثورة ووقائعها راجع الطبري : ج ص ٨٣ ومابعدها .

(٢٥) انظر : احمد زكي صفوت : جمهرة رسائل العرب ج ٣ ص ٣٧٧ - ٣٩٧ .

(٢٦) نفسه ص ٢٤٢ - ٢٥٢ .

المعتزلة

بين النظر العقلى والعمل السياسى

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة ، لا تزال بعض الجوانب فى تاريخهم بحاجة الى مزيد من الايضاح .. فمعظم الدراسات تتناول الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقليل منها يتعلق بالدور السياسى الذى قاموا به على مسرح التاريخ الاموى فىحقبته الاخيرة والعصر العباسى برمته .. ومن هنا عنى دارسو الفلسفة والفكر الاسلامى بالموضوع أكثر من اهتمام المؤرخين بتناوله ، وحتى أولئك الذين أرخوا للمعتزلة اعتبروهم مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن

سائر الفرق الكلامية الاخرى ذات الانظمة الدينيه والسياسيه والاجتماعيه . وفى ذلك يقول احد المؤرخين (١) : «لم تكن للمعتزلة مثل تلك الانظمة ولا كانوا مفترقين عن اهل السنة والجماعة» كما ان دارسى الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالى بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التى افرزته وصاغت قوالبه فى مختلف مراحل تطوره .. ومن ثم تبرز أهمية تناول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر فى شمول وتكامل من شأنه ابراز المكانة الحقيقية للدور الهام الذى قام به المعتزلة فى التاريخ والحضارة الاسلامية .. وربما كان الاهتمام منصبا على الجانب الكلامى لتعاظم دور المعتزلة فى ريادة أهم التيارات الاساسية فى مجريات الفكر الاسلامى وهو التيار العقلانى ، ونستطيع أن نؤكد ذات الاهمية فى المجال السياسى أيضا ، كذا فى التطور الاجتماعى فى العالم الاسلامى . حقيقة أن الدور السياسى الاجتماعى يبدو ضئيلا فى صدر الاسلام والعصر الاموى بالقياس الى دور أحزاب المعارضة الاخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال الى تأخر ظهور المعتزلة زمنيا ، فقد ظهروا حول بداية القرن الثانى الهجرى بينما نشأت الفرق الاخرى منذ

وقت مبكر ــ ابان الفتنة الكبــــرى ــ كــذلك لاختلاف اسلوب وطرائق النضــال .. اذ عــول المعتزلة على اتباع أســلوب الترشيد والتنوير بالاضافة الى سياسة الاحتواء والتنوير بينمـــا عمدت أحزاب المعارضة الاخرى الى اســاليب العنف الثورى السافر ثم التنظيم السرى الانقلابى بعد ذلك .. ونجم عن هذا التباين « التكتيكى » تباين فى النتائج ، اذاسفر النضال الاعتزالى عــن عن التســـل داخل السلطة والهيمنة عليهـــا وتطويعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ، بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة معادية للسلطة مناوئة لها .

والخلافات الجوهرية بين الفكر الاعتزالى وبين الفكر الســنى ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة وأحزاب اليسار فى مواجهـــة الخلافة واعتدال بعض المعتقدات الاعتزالية ــ كالقــول بالمنزلة بين المنزلتين ــ دفع بعض الدارسين الى اعتبار المعتزلة حزبا وسـطا بين الحكومة والمعـــارضة .. واذا جاز التســـليم بذلك وجب التمييز بينهم وبين حزب الوسط الارجائى التبريرى الــــذى لم يتحول الى المعارضــــة الا فى وقت متأخر . فالمعتزلة ليبراليون مستنيرون تنطــوى آراؤهم السياسية والاجتماعية على مبادىء «هيومانية»

رأوا تحقيقها عن طريق الترشيد والاصلاح بدلا من الثورات والانقلابات ، وحين عمدوا الى الدعوة والتنظيم السرى استهدفوا الثورة الثقافية التنويرية بالدرجة الاولى ثم مؤازرة المعارضة العلوية على الصعيدين السياسى والاجتماعى ، ولم يتطلعوا الى اقامة دول مستقلة تدين بالاعتزال الا نادرا •

ولا شك أن المعتزلة كانوا روادا للنظر العقلى فى الاسلام ، والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلانى ومعاداة الحكومة التيوقراطية المحافظة ، لذلك لم تحظ افكار الاعتزال برضى الخلافة السنية — اللهم الا فى عهود بعض المستنيرين من الخلفاء — وبالتالى اثارت غضب اهل الحديث ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة « مارقين » سياسيا ، « فوضويين » اجتماعيا « ضالين » دينيا • وحسبنا ان عالما سنيا كالشهرستانى (٢) وصمهم بأنهم «مجوس الأمة». ولما لم يكن بوسعهم الطعن فى آرائهم لاستنارتها وفى اهدافهم لنبلها صبوا جام غضبهم على اشخاصهم فرموهم بالهتك والمجون والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلال الفكر

او ثنى محله (٣) . وكل ما ساقوه من أدلة فى هذا
الصدد منقول عن تشنيعات أحد الخارجين عليهم
ويدعى ابن الراوندى (٤) دون تحقيق او نظر (٥)
ومن أسف أن كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ،
فصارت كتب أعدائهم مصدرا لاستقاء المعلومات
عن آرائهم . وغنى عن الذكر ان شيوخ المعتزلة
صنفوا كتبا ومقالات عديدة فى شتى معارف
عصرهم ، فواصل بن عطاء الف احد عشر
كتابا فقدت جميعا (٦) وابو الهذيل صنف الفا
ومائتى رسالة فى الرد على الخصوم لم يعثر لاى
منها على أثر (٧) ، كما صنف النظام المعتزلى مقالات
كثيرة فى الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين
ضاعت كلها (٨) . وللجاحظ مئات الرسائل فى
ذات الموضوعات لم يبق منها سوى النزر اليسير(٩)
فقد تبارى أهل الحديث فى احراق تلك المصنفات
ابان محنة المعتزلة فى عصر المتوكل تقربا الى الله
ونكاية فى الخصوم (١٠) ولذلك فكتب الفرق
الاسلامية — وخاصة ماكتبه الاشاعرة والحنابلة
من أمثال البغدادى والشهرستانى وابن حزم وابن
القيم وغيرهم — تتحامل على المعتزلة أشد
التحامل وتظهر آراءهم على أنها ضرب من الوثنية
والزندقة .

وبديهى أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه

ان سلبا وان ايجابا ، فقد أسرف البعض فى تقدير المؤثرات الاجنبية فى الاعتزال ، واتخذ البعض الآخر موقفا معاكسا على طول الخط فاعتبروا الاعتزال نزعة اسلامية خالصة .. والاتجاه الاول يمثله عدد من المستشرقين من أمثال توماس أرنولد (١١) ودى بور (١٢) وماكدونالد (١٣) حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت المسيحى واليهودى والتراث الهللينى ، وعلى نسقهم سار الاستاذ زهدى جار الله (١٤) فنسب الى اليهود رأى المعتزلة فى خلق القرآن ، والى النصارى أقوالهم فى نفى الصفات والتأويل وحرية الارادة ، فضلا عن الافادة من المنطق الارسطى فى صياغة هذه الاراء . بينما حاول باحث معاصر (١٥) تأكيد الاصول الاسلاميه للاعتزال على أساس ان القضايا التى عالجها طرحت فى عصر الرسول « ص » والراشدين قبل أن ينفتح العرب على الفكر الاجنبى .. هذا وقد اتخذ بعض الدارسين موقفا وسطا ، فذكر بيكر (١٦) أن القرآن الكريم كان المنبع الذى استقى منه المعتزلة أصول عقائدهم وان تأثروا فى صياغتها بالفلسفه اليونانية فضلا عن تناول بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار فلاسفة اليونان كالطفرة والتولد والجوهر

والعرض .. وفى نفس المعنى ذكر الأستاذ احمد أمين (١٧) أن «الاعتزال» مزيج من التيارين معا الاسلامى والاجنبى * ونعتقد أن قضايا الاعتزال من المسائل الاولية التى تطرح أمام العقل البشرى دونما ضرورة لتأثر او تأثير ، بل أن معظمها كمسائل الاختيار والجبر او الله وصفاته .. الخ اثيرت منذ القدم ولا تزال الى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم فى كثير من السور والآيات ، وتعددت تفسيرات المسلمين بصددها منذ وقت مبكر ، ومناط الخلاف حولها فى درجة اعمال العقل ، هل يطلق له العنان فى التأويل والاستبطان أم عليه الالتزام بظاهر النصوص وحسب ؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذى كان يمثله جماعة « القدرية » فى صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدين من الاديان الاخرى والفلسفات القديمة التى شاركتهم النهج فى التفكير ، بمعنى انهم برهنوا عقليا على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل أو بالاحرى فقد « عقلنوا الايمان » ان صح التعبير « بمساندة الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن بالافادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصرانى الهللينى » كما يقول الاستاذ رجب (١٨) . وهكذا كان القرآن وارسطو يقرآن جنبا الى جنب ويعتبران بحسن نية

متكاملين (١٩) بفضل المعتزلة الذين نجحوا « فى
بفضل المعتزلة الذين نجحوا « فى التوفيق بين
الفكر اليونانى والدين الاسلامى .. بين التوحيد
وبين الفلسفة » (٢٠) .

ولا حاجة للاستطراد فى ابراز دور المعتزلة فى اثراء الفكر الاسلامى « بجعل العقل مبداها الاساسى كلما أشكل الامر » (٢١) وجهودهم فى ارساء اسس علم الكلام الاسلامى ، وتمهيدهم لظهور الفلسفة الاسلامية ، ودفاعهم عن الاسلام ضد خصومه ، فذاك أمر لاخلاف عليه بين الباحثين ، وحسبنا أن نشير الى عدة حقائق فى هذا الصدد :

أولا : يعزى الفضل الى المعتزلة فى اعتبار العقل مصدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التى لا تخضع لمنطق العقل كرؤية الجن ، وانشقاق القمر .. الخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات الاسطورية فى هذا الصدد حتى ما كان منسوبا منها الى كبار الصحابة (٢٢) وفى ذلك ما ينم عن وضع المعتزلة لاولى أصول النهج العلمى فى التفكير .

ثانيا : ومن مظاهر التفكير العلمى عند المعتزلة تعويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر على أساس مبدأ السببية ، فربطوا بين الاسباب

والمسببات سواء فى ظواهر الكون أو المـــادة أو المجتمع أو الانسان ، وفى ذلك يقول احــــد شيوخهم (٢٣) «... ان السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصـــوله عند حصول السـبب وزوال الموانع فان حاله كحال المبتـــدأ عند تكامل الدواعى فانه يحصـــل لامحالة » وعلى ذلك كانوا روادا لفلاسفة الاســــلام كالكندى والفـــارابى وابن ســينا ، كمــا مهـدوا الطريق للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان فى تطبيق المنهج العلمى فى العلوم الطبيعية .

ثالثا : فكر المعتزلة فى جوهره فكر ايجـــابى بناء يعلى من منزلة الفـــــرد ويحطم القيود التى تحدد حريته فى الرأى والعمل ويفتح أمام العقل آفاقا للتفكير والابداع وذلك باقرار مبدأ «الاختيار» عـــلى عكس الفكر « الجبرى » المثبط الــذى يجعل الفرد « ريشة فى مهب الريح »(٢٤)خاضعا مستسلما «للقضاء والقدر» عاجزا متواكلا باهت الشخصية ، والصلة وطيدة بين الابداع والخلق وبين احترام الذاتية والتفرد ، وما تقـدم العلوم والفنون والآداب فى بلاد اليونان قديما الا لاحترام النزعة الفردية ، كما لم يكن تخلف أوربا العصور الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية على يد الكنيسة الكاثوليكية .

رابعا : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقلانى الاعتزالى وبين موقفهم الاجتماعى من قضية العدالة • فكان رواد التنوير دعاة للمساواة فى ذات الوقت •• ولا غرو فقد عرفوا بأهل « العدل والتوحيد » (٢٥) ، والمسعودى (٢٦) اطلق عليهم « العدلية » •• وقد كتب احد الدارسين (٢٧) المحدثين فصلا نظريا عن البعد الاجتماعى للحرية عند المعتزلة سنحاول اثباته من خلال دراسة نشاطهم السياسى •

خامسا : واذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامى بتأصيل التيار العقلانى فانهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون • ذلك أن أعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيدا فى شكل حركات مستترة او دعوات سافرة شاعت فى العصر العباسى فيما عرف « بالزندقة » ولم يكن بوسع الفقهاء وأهل الحديث الدفاع عن الاسلام بالمأثور من النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجة والمنطق فتصدى المعتزلة لمنازلتهم بنفس سلاحهم ، ومساجلاتهم ورسائلهم فى الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديصانية واليهودية والنصرانيه (٢٨) فى غنى عن التعريف • وحسبنا ان

كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام عن اقتناع بفضل شيوخ المعتزلة الذين ذادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية «فرفعوا الفكر الاسلامي الى منزلة يعتد بها» (٢٩)

ولنحاول دراسة العمل السياسي عند المعتزلة في ضوء آرائهم النظرية ونشاطهم العملي في العصرين الاموي والعباسي .

ظهر المعتزلة في البصرة حول عام ١٠٠ هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء الذي اعتزل حلقة شيخه الحسن البصري فعرف أتباعه بالواصلية او المعتزلة .. والروايات متضاربة حول اسباب التسمية والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد في القاء الضوء على الفكر السياسي والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستاني (٣٠) يرجعها الى عبارة اطلقها الحسن البصري حين انصرف عنه واصل بن عطاء اذ قال «اعتزلنا واصل» فعرف وأتباعه لذلك بالمعتزلة .. والبغدادي (٣١) يرى أن التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الامة في موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودي (٣٢) الى أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعني اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين .. أما المرتضى (٣٣) المعتزلي فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثة والمبتدعة .

وواضح أن تفسيرات مؤرخي الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتحامل والبغض للمعتزلة مما يشكك في الاخذ بها .. وكذا فان تفسير المرتضى يتضمن تعصبا لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يعول على الناحية اللفظية ، والمنطقي أن ترتبط التسمية بموقف فكري سياسي كما هو مألوف في تسميات الفرق الاخرى . والمستشرق نيللينو يرى أن لفظ الاعتزال ينم عن موقف سياسي وقفه المحايدون من الصحابة ابان الفتنة الكبرى فاستعاره المعتزلة واطلقوه على انفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأى في مرتكب الكبيرة . ويبدو أنه تأثر في ذلك برواية للنوبختي (٣٤) تقول « لما قتل عثمان بايع الناس عليا عليه السلام فسموا الجماعة ، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة اقامت على ولاية على بن أبي طالب وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن ابى وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فأن هؤلاء اعتزلوا عن على عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به **فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الابد »** .. يرجح ذلك ما ذكره السبكي بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبدالله بن مسعود كرائد للاعتزال (٣٥) ، ومعلوم

ان عبد الله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة الذين اعتزلوا القتال ابان الفتنة الكبرى شكا فى عدالة مواقف المتصارعين .. وفكر المعتزلة السياسى يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول بأن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين الكفر والايمان يعنى موقفا وسطا بين تطرف الخوارج الذين يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يجعلونه مؤمنا وبين المرجئة الذين يتوقفون فى الحكم تنصلا وهربا من المسئولية .. ويبدو أن واصلا ابن عطاء حاول فى زمنه التوفيق بين قوى المعارضة لاصلاح ذات البين بينها وتكتيل الجهود فى مواجهة الخلافة الاموية ، ورأيه فى الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج فى مبدأ اختيار الأمة امامها من قريش او غيرها كما اقترب من رأى الشيعة حين قال بأن وجود الامام واجب على اهل كل عصر (٣٦) ، ومن الملاحظ بوجه عام أن أحزاب المعارضة جميعا طوعت معتقداتها السياسية آنئذ فتقاربت آراؤها وآزر بعضها البعض الآخر فى موقفه من بنى امية فى سنى حكمهم الأخيرة كما المحنا سلفا .

وليس أدل على هذا التقارب من استقاء الاعتزال معظم مبادئه من المقولات والآراء المستنيرة السائدة فى البصرة آنذاك ، ففكرة الاختيار ومسئولية الانسان عن أفعاله

أخـذها المعتزلة عـن « القدرية » ، وعن الجهمية ــ أصحاب جهـم بن صفوان المرجىء ــ تلقف المعتزلة القول بنفى الصفات وخلق القرآن وعدم رؤية الله بالابصار فى الآخرة ، وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية(٣٧) والمعتزلة والقدرية ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر احد اصول الاعتزال الخمسه ــ مـن أهم عقائد الخـوارج . واذا خالف المعتزلة الشيعة فى القول « بالوصيه » « والعصمة » فانهم اتفقوا معهم فى كثـير من الآراء الخاصة بالامامة ، فضـلا عن تجويزهم « للتأويل » حتى أن المرتضى(٣٨) يرجح ان واصلا وعمر بن عبيد ــ شيخى الاعتزال ــ تتلمذا على ابى هاشم بن محمـد بن الحنفية .. وبرغـم اختلافهم مع الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار (٣٩) . قصارى القول أن المعتزلة لم يجدوا غضاضة فى تكوين مذهبهم على أسـاس انتقائى للافكار والآراء الرشيدة السائدة فى عصرهم المستوحاة أصـلا من الاسلام ثم أعطوها قالبها الفلسفى مفيدين فى ذلك من التراث الاجنبى .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة(٤٠) وفى بعده السياسى والاجتماعى يتسق مع هدف الموالى فى المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية الى العـدل والمساواة . وحسـبنا أن أقطاب الاعتزال من

الموالى الذين حسن اسلامهم ، وراموا تطبيق تعاليمه بسبل الاصلاح والترشيد لا العنف والثورة ، فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب ، والمعروفان بالتقوى والصلاح كانا من الموالى (٤١) وابو الهذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالى عبد القيس (٤٣) وابراهيم بن سيار النظام – أستاذ الجاحظ – بصرى من موالى آل زياد (٤٤) وثمامه بن اشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالى بنى نمير (٤٤) .. والجاحظ – العالم المعتزلى الاشهر ذو الثقافة الموسوعية – كان من موالى البصرة كذلك (٤٥) .

ولكون شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولانهم نهلوا من التراث القديم وافادوا منه فى صياغة ارائهم . ولنقمتهم على الحكومة الامويه ، لذلك كله لصقت بهم تهم الشعوبية والزندقة والوصولية . غير أن زعماء المعتزلة حاربوا الشعوبية بمفهومها العنصرى وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم القومى الاسلامى أى دعوا الى الوحدة بين الشعوب الاسلامية فى اطار المساواة ، وفى ذلك يقول الجاحظ ، ان الموالى الى العرب أشبه واليهم أقرب وبهم امس لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب فى المدعى والعاقلة وفى الوراثة . واذا كان الأمر ماوصفنافالبنوى (٤٦)

خراسانى ، واذا كان الخراسانى مولى ، والمولى عربى ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى والعربى واحدا .. وأدنى ذلك أن يكون الذى معهم من خصال الوفاق غامرا ما معهم من خصال الخلاف بل هم فى معظم الامر وكبر الشأن وعمود النسب متفقون .. واذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستثقال فلم يبق الا التحاسد والتنافس الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة والمجاورة (٤٧) .

ورميهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على الاسلام ودفاعهم عنه ضد خصومه ولو كانوا من بنى جلدتهم . فهم من ثم «مدرسة فكرية متحمسة للدين غيورة عليه» (٤٨) .. كما ان موقفهم المعادى للحكم الاموى لا يرد لاطماع شخصية .. « اذ عرفوا بالزهد والتعفف» (٤٩) « وكانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ويترفعون عن الوسائل الخسيسة فى الكسب ويبتعدون عن مواطن الشبهات» (٥٠) لذلك حق فيهم قول باحث معاصر (٥١)« كانت مدرسة المعتزلة اشبه ماتكون بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر سبيلا لتقييم الانسان فى المجتمع .. فلم يؤمنوا بالتعصب العرقى .. وانما ناضلوا فى حقل

الفكر والسياسة .. والتفوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثه من الثقافات التى وفدت أو بعثت فى المجتمعات التى فتحها العرب المسلمون » •

وعداء المعتزلة لبنى امية مرجعه انهم ـ فى نظرهم ـ جبارون مغتصبون للخلافة فارضون لها بحد السيف مبررون حكومتهم بفلسفة«الجبر» بينما نادى المعتزلة « بالاختيار » ، والعلاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية(٥٢) لذلك يعتبر معاوية اول من قال بالجبر ودافع عنه « وأظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله اماما وولاه الامر» (٥٣) • «فالاختيار » عند المعتزلة ينطوى على بعد سياسى مؤداه الحض على محاربة السلطة المغتصبة على اساس ان وجودها نتيجة لفعل بشرى واسقاطها لا يتم الا بفعل بشرى مضاد مادام الانسان حرا فى صنع أفعاله (٥٤) لذلك لا مندوحة عن التسليم ببراءة المعتزلة من حكم معاويه وآل بيته (٥٥) على خلاف ماذهب اليه الاستاذ أحمد أمين(٥٦)من ان فكر المعتزلة كان فى جانب معاوية أكثر منه فى جانب على لان زعماءهم لم يضطهدوا فى العصر الاموى • وحسبنا انه عاد فعدل عن رأيه حيث قال « ان شيوخ

المعتزله جميعا يؤيدون وجهة نظر على فى الحرب بينه وبين معاوية » (٥٧) .

يؤكد ذلك الخياط (٥٨) فيقول « المعتزلة براء من معاوية وعمرو بن العاص ومن كان فى شقهما » بل رمى بعض شـيوخ المعتزلة معاوية بالالحاد والكفر (٥٩) ولا تعارض ألبتة بين اعتقاد المعتزلة فى مبدأ «المنزلة بين المنزلتين» (٦٠) وبين عدم اعترافهم بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بين المنزلين بالنسبة لمرتكب الكبيرة تعنى انه فاسق لا مؤمن ولا كافر (٦١) ، والفسق يجعل صاحبه فى موقف مناقض لسلوك المؤمنين (٦٢) فلا يحق للفاسق ان يتـولى امامة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوه ، وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار (٦٣) «قد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بحـدث يجـرى مجـرى الفسق لانه لا خـلاف بين الصـحابة فى ذلـك » ، لذلـك « فالوجوه التى لا يصـلح معـاوية للامامة لهـا ظـاهرة لا شبهة فيها .. واقل احوالها الفسق مـن جهات كثيرة » وهذا الموقف ينسحب على بنى أمية عموما « فلا حاجة بنا الى الكـلام فى ابطال امامة معاوية ومن جاء بعـده مـن المروانية وغيرهم » (٦٤) ، فـامـامـة بنى آميـة كـانت فى نظـر شـيوخ المعتزلة الاوائل « ملك هرقلى » ، وساوكهم المشين

واعمالهم الجافيه للشريعه تجعلهم لا يستحقون الخلافة (٦٥)

ما وقد اغتصب بنو امية الخلافة ، فقد وجب على الجماعة الاسلامية النضال وفقا لمبدأ « الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » وهو مبدأ أخذت به معظم فرق المعارضه . فسل السيف واجب لدفع المنكر واقرار الحق (٦٦) على خلاف أهل الحديث الذين حرموا استخدام السيف حتى ولو جار الحاكم (٦٧) لكن احزاب المعارضة تختلف فى تطبيق هذا المبدأ . فالخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف ضد أئمة الجور دون مواربة او انتظار . وبعض الامامية قصروا هذا الحق على الامام فقط من دون الامة فلها اسداء النصح فقط وليس امتشاق الحسام ، ووقف المعتزله موقف الوسط بين الخوارج والشيعة ،فاعترفوا بحق الامة فى ردالمنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهى على حد قولهم ـ « اذا كنا جماعه وكان الغالب عندنا اننا نكفى مخالفينا ، وان يكون الخروج مع امام عدل »، (٦٨)وهذه الحيطة تجمع بين الاستنارة والتعقل فى الاعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة التضحية التى من اجلها تسل السيوف . وانطلاقا من هذا المبدأ التمسوا العذر لتوقف الصحابة والتابعين وأهل

العدل عن مناوأة بنى امية حتى لا يلقوا بأيديهم الى التهلكة على يد طغام أهل الشام ، « فلايصح الخروج الا عند غلبة الظن بنجاح الثورة » (٦٩)

لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الامويين تقاعسا واستكانة انما وعوا الدروس المستفادة من التجارب التى وقعت لاسلافهم من « القدرية » و « الغيلانيه » حين ثاروا فى ظروف غير مواتية فحصدتهم سيوف بنى أمية . ومن هنا كانت سياستهم ازاء بنى أمية والعباسيين الاوائل ذات شقين : محاولة احتواء الخلافة وترشيدها ، أو العمل السرى المنظم . ولقد نجح المعتزلة بالفعل فى احتواء بعض الخلفاء الأمويين الأوائل وكذا بعض خلفاء بنى العباس ، فاعتنقوا اراءهم وعولوا على اتباع سياسة الاصلاح . فالخليفة الاموى يزيد بن الوليد بن عبد الملك قال « بالقدر » ودعا الناس الى الاخذ به ، وحسبنا انه كان أول خليفة يعتنق اصول الاعتزال الخمسة (٧٠) فآزره المعتزلة على منافسه الوليد بن يزيد حتى ظفر بالخلافة (٧١) ونجاح يزيد فى اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح سياسى قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على منافسه الماجن الخليع . ولاغرو فقد استرشد يزيد باراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ رؤساء الاعتزال فى عهده شأوا عظيما فهيمنوا على

شئون الحكم ووجهوه وفق مبادئهم ، حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاة عهده ممن كانوا على شاكلته فى الدين والورع (٧٢) ، ومن ثم حق لفلهوزن (٧٣) القول بأن تأثير المعتزلة على يزيد لم يكن دينيا فقط بل تعداه الى شئون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة فى هذا الصدد دليل على الالتزام بمفهومهم لمبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد آزروا اماما عادلا ورعا تقيا وحين ايقنوا مواتاة الظروف لتحقيق النصر (٧٤) .

كذلك نجحوا فى احتواء مروان بن محمد ـ آخر خلفاء بنى أمية ـ فدان بمذهبهم وحاول الاصلاح جادا لكن المشكلات التى واجهته كانت اكبر من ان تقاوم ، فكانت نهايته نهاية لبنى امية سنة ١٣٢ هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين أولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثانى اسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة نفس السياسة ازاء بنى العباس ، اسداء النصح والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصلا . أما الشق الثانى من خطتهم فقد تمثل فى العمل السرى المنظم فى أواخر العصر الاموى ، شأنهم فى ذلك شأن احزاب اليسار التى طفقت تبعث الدعاة الى اطراف العالم الاسلامى لنشر مذاهبها . والبحث عن دور للمعتزله فى هذا الصدد امر

بالغ الصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التى الفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر الخياط (٧٥) انه صنف كتابا عرف « بكتاب الدعوة » لم يعثر له على اثر ، ومعروف ان واصلا هو الذى نظم العمل السرى ووضع اساليبه وخططه وحدد اهدافه ومراميه . ويخيل الينا ان الدعوة للاعتزال — كما نظمها واصل — استهدفت غايتين : الاولى تبشيرية والأخرى سياسية . فقد بعث بدعاته الى الاقاليم المتطرفة لنشر الاسلام فى اقاصى الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد لعب بنفسه دورا فى هذا الصدد فارتاد الآفاق داعية ومبشرا بالاسلام حتى لقد اسلم على يده ثلاثة الاف رجل (٧٦) وقال فيه احد شعراء المعتزلة .

ملقن ملهم فيما يحاوله
جم خواطره جواب آفاق

وقام شيوخ الاعتزال فى عصره وبعد وفاته بمواصلة نشاطه ، فيذكر ابن خلكان (٧٨) ان أبا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من المجوس . ومساجلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الاخرى تؤكد هذا الدور بمالا يدع للشك سبيلا .

اما الجانب السياسى للدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود امام « ينفذ الاحكام

ويقيم الحدود ويعبىء الجيوش ويقسم الغنائم والصدقات وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصف الولاة والقضاة فى كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف » (٧٩) ولما خاب أمل المعتزلة فى بنى أمية لتحقيق تلك الغاية ، وأيقنوا تنكر بنى العباس للعدالة والاصلاح عولوا على الدعوة لامام منهم وفق تنظيم محكم وسياسه مرسومه . وقد ذكر المرتضى (٨٠) ان البصرة كانت مركز الدعوة ، وان واصلا بعث الدعاة الى بلاد المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام والحجاز (٨١) وأثر عنه انه « كان ناجحا فى تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها» (٨٢) ، واختيار رجالها الذين « لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين انما مارسوا العمل السياسى والاجتماعى » (٨٣)، بالدعوة لاقامة دولة « العدل والتوحيد » . ويمدنا القاضى عبد الجبار بمعلومات عن جهود واصل فى هذا الصدد واهم دعاته فى الامصار . ومن المؤكد انه استمدها من قول الجاحظ (٨٥) «وفرق واصل رسله فى الافاق يدعون الى دين الله فأنفذ الى المغرب عبد الله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون السلاح يعرف اهلها بالواصلية ونفذ الى اليمن القاسم

بن الصعدى ، والى الجزيرة ايوب بن الاوتر ،والى خراسان حفص بن سالم والى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن ارقم ، والى أرمينية عثمان بن ابى عثمان الطويل » .

وكانت خطة الدعاة ان يلزموا المساجد فيتعبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس الى ورعهم وتقواهم فيتصدوا بعده للفتوى فى امور الدين ، حتى اذا كسبوا اهل الاقليم بعثوا الى شيخ التنظيم بالبصرة ليحدد لهم اليوم الذى يجهرون فيه بالدعوة للاعتزال (٨٦) . ولدينا قصيدة هامة اوردها الجاحظ تقيم برهانا ناصعا على اتجاه المعتزلة الى العمل السرى المنظم شأنهم فى ذلك شأن احزاب المعارضة الاخرى (٨٧) .

لكن الثابت ان المعتزلة لم يوفقوا فى تأسيس دولة تدين بالاعتزال شأن الفرق الاخرى كالخوارج والشيعة الذين اقاموا دولا على اساس مذهبى،ولم تسفر جهودهم الا عن تكوين جماعات متماسكة اقامت كأقليات فى الدول التى اقامها الخوارج والعلويون فى المغرب . والملاحظ ان هذه الجماعات عاشت فى وئام مع أئمة الدول العلوية التى عاشوا فى كنفها ، بينما ناصبت حكام الدول الخارجية العداء . ففى الدولة الادريسية العلوية التى قامت ببلاد المغرب الاقصى سنة ١٧٢ هـ عاش المعتزلة

فى أمن ودعة فى مدينة طنجة ، وحازوا ثقة ائمتها .

اما فى الدولة الرستمية الاباضية التى قامت بالمغرب الاوسط سنة ١٦٢ هـ فان المعتزله كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت (٨٨) ولا يفتأون يثيرون المتاعب فى وجه حكامها(٨٩)،وقد جرت بين الطرفين مســاجلات كثيرة باللسـان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظلت طائفة الواصليه فى الدولة الرستمية وعددها ثلاثون الفا مصدر شغب وقلاقل حتى سقوطها عام ٢٩٧هـ(٩٠)

ونفس الشىء ينســحب على موقفهم من دولة بنى مدرار الصفرية فى القطاع الجنوبى الغربى من بلاد المغرب اذ لعب المعتزلة دورا مخربا فيها لصالح جيرانها العلويين (٩١) .

ويعزى تعاون المعتزلة مع العلويين فى المغـرب والمشرق الى حنقهم على بنى العباس الاوائل وعدم القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة لذلك عولوا على مؤازرة الحركات العلوية المناوئة للخلافة أو العمل على احتوائها وتوجيهها وجهه اعتزالية ، وهاك ذاك مفصلا :

لم يرحب المعتزلة بخـــلافة بنى العبـاس رغم تحيزها للموالى . وهـــذا يدل على انتفاء اى أثر

للشعوبية العرقية فى موقف المعتزلة السياسى .
ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف - امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر - فقد اكتفوا باسداء النصح والموعظة الحسنة ، وأبوا تولى المناصب والتعاون مع الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم (٩٢) .
وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حملوا لواء المعارضة ضد بنى عمومتهم ، خاصة وان التقارب الفكرى بين التشيع والاعتزال له اصوله مذ تتلمذ زيد بن على زين العابدين على واصل ابن عطاء حتى قيل ان « اصحابه كلها معتزلة » (٩٣) . لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية فى الثورات التى قام بها محمد النفس الزكية واخوه ابراهيم ضد المنصور الذى لم يتورع عن البطش بالزيديه والمعتزلة على السواء ، وحين استدعى المنصور عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة لمعرفة موقفه لم ينكر تعاطفه مع الثوار (٩٥) .
وبديهى ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائى للخلافة ابان حكم المهدى الذى اسرف فى اضطهاد الفرق المخالفة لاهل السنة ، واستمر الحال على ذلك فى عصر الرشيد . ويخطىء من يتصور ان المعتزلة فى عهده « تنفسوا الصعداء واخذت اعناقهم تشرئب الى السلطة (٩٦) » ، فالواقع ان الرشيد « منع الجدال فى الدين وحبس أهل

الكلام (٩٧) » من امثال ثمامة بن اشرس . وبديهى ان يهرب المعتزلة من العراق فى عصره وعصر ابنه الامين خوفا من بطشهما (٩٩) .

ونجح المعتزلة فى احتواء الخلافة منذ عصر المأمون الذى اعتنق مذهبهم وقرب اليه شيوخهم واعلن الاعتزال مذهبا رسميا للدولة ، فعظم شأن المعتزلة وازدادت جموعهم فى عهده ازديادا كبيرا (١٠٠) وتولوا المناصب الهامة ، وهيمنوا على ناصية الحكم والادارة وكان اشهر رجالهم احمد بن ابى دؤاد الذى وزر للمأمون والمعتصم والواثق ، وفى عهودهم كان القول « بخلق القرآن » وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد من قال « بقدمه » من اهل الحديث وخاصة الامام احمد بن حنبل (١٠١) .

وفى عهد الخليفة المتوكل انتعش المد السنى من جديد ، وامتحن المعتزلة اعسر امتحان فقد استهل المتوكل حكمه بأن « نهى عن القول بخلق القرآن وكتب بذلك الى الآفاق (١٠٢) » فتطاول اهل الحديث على المعتزلة ، واحرقوا كتبهم واضطهدوهم اشد الاضطهاد . وترتبط مرحلة الانتعاش السنى التى استمرت حتى عام ٣٣٤ هـ بالفوضى السياسية والظلم الاجتماعى والتخلف الفكرى (١٠٣) وفيها تدهورت احوال المعتزلة ليس

فقط من جراء اضطهاد الدولة وعلو شأن الحنابلة، بل ايضا لانقسامهم الى جماعات متناحرة بلغت اثنتين وعشرين فرقة (١٠٤) • وفى هذا العصر انشق ابن الراوندى عليهم وندد بآرائهم فى كتابه « فضيحة المعتزلة » كما اعتزل ابو الحسن الاشعرى الاعتزال واسس مدرسة فكرية تصدت للدفاع عن السنة على أسس عقلانية •

وباستيلاء البويهيين على العراق سنة ٣٣٤ هـ عاد المعتزلة الى الظهور ، ذلك ان بنى بويه كانوا شيعة ، فأسرفوا فى اذلال الخلفاء وسلبوهم النفوذ والسلطان • ووجد المعتزلة الفرصة مواتية لاحتواء السلاطين الجدد ونجحوا فى استمامة بعضهم الى مذهبهم ، فكان عضد الدولة البويهى يقول بالاعتزال (١٠٥) والتحم الشيعة والمعتزلة آنذاك ضد السنة، وتسرب الاعتزال الى الدعوات الشيعية المناوئة للخلافة السنية كالقرامطة والباطنية، وفى ذلك يقول آدم ميتز (١٠٦) « ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة » فى ذلك الحين •• وحسبنا دليلا على ما بلغه المعتزلة من نفوذ فى العصر البويهى ، تقلد بعض رجالهم المناصب الكبرى كالصاحب بن عباد الذى تولى الوزارة وابن العميد الذى تولى امارة اقليم الرى (١٠٧)

وانتعـــاش الاعتزال فى العصر البويهى كان بمثابة انتفاضـــة الموت ، اذ وفدت موجـة تركية سنيه غازية من الشرق ، استولت على بغداد سنة ٤٤٧ هـ هى الموجـة السـلجوقية ٠ وفى العصر السلجوفى لمع نجم الاشاعرة والمتصـوفة ، وقضى على الاعتزال قضاء مبرما ، فالمدارس « النظامية » التى انشأها نظام الملك فى ســائر ارجاء الدولة السلجوقية كانت تروج لمذهب الاشاعرة ، كما كان ظهور الغزالى فى هذا العصر كفيلا بغلبـة التيـار السلفى واعتزال المعتزلة ميدان الفكر والسياسة ٠

هكذا كان النشاط السياسى للمعتزلة متســقا مع جوهر ارائهم الاعتقادية الامر الذى يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارةالعقلانية والعدالة الاجتماعية ٠

المراجع والحواشى

(١) انظر : زهدى جارالله : المعتزلة ص ١ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٥٠ .

(٣) انظر : البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ص ١١٨ .

(٤) كان ابن الراوندى فارسيا من اصبهان، عاش فى بغداد واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة والف كتابا ضد المعتزلة سماه « فضائح المعتزلة » نسب فيه اليهم اقوالا مغايرة لآرائهم . وقد تلقف أعداء الاعتزال هذه الأقوال فى التحامل على المعتزلة وتسفيه مذهبهم . والحقيقة ان ابن الراوندى كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك لا يعتمد بكتاباته ، وقد فندها الخياط المعتزلى فى كتابه « الانتصار فى الرد على ابن الراوندى الملحد » .

(٥) أحمد امين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .

(٦) أحمد امين : فجر الاسلام ص ٢٩٦ .

(٧) الخياط : الانتصار ص ١٦ .

(٨) نفسه ص ١٨٢ .

(٩) ياقوت : معجم الأدباء : ٦ : ١٦ ٠
(١٠) احمد أمين ٠٠ ظهر الاسلام : ٤ : ٥٩ ٠
(١١) الدعوة الى الاسلام ص ٩٣ ٠
(١٢) History of philosophy in Islam P. 41
(١٣) Developement of Muslm the ology P. 131
(١٤) المعتزلة ص ٢٠ وما بعدها ٠
(١٥) المعتزمة ومشكلة الحرية الانسانية ص ١٧ ومابعدها ٠
(١٦) تراث الأوائل في الشرق والغرب ٠٠ مقال بكتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د ٠ عبد الرحمن بدوى ص ٨ ، ٩ ٠
(١٧) ضحى الاسلام : ٣ ٩ ٠
(١٨) دراسات في حضارة الاسلام ص ١٦ ٠
(١٩) اوليرى دى لاس : الفكر العربى ومكانه في التاريخ ص ١٣٧ ٠
(٢٠) ريسلر : الحضارة العربية ٠
(٢١) زكى نجيب : تجديد الفكر العربى ص ١١٨ ٠
(٢٢) ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ٢٥ احمد أمين : ضحي الاسلام : ٣ : ٨٦ ومابعدها ٠
(٢٣) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص ٣٨٨
(٢٤) احمد امين : المرجع السابق ص ٧٠
(٢٥) المرتضى : المنية والامل ص ٢ ٠
(٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١

(٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشـــكلة الحـرية الانسانية ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢٨) انظر زهـــدى جار الله : المقولة ص ٣٦ وما بعدها

(٢٩) Nicholson : Literavy history OF The Anabs. p.369

(٣٠) الملل والنحل : ١ : ٥٥ .

(٣١) الفرق بين الفرق ص ٩٤

(٣٢) مروج الذهب : ٦ : ٢٢

(٣٣) المنية والامل ص ٤

(٣٤) فرق الشيعة ص ٤ ، ٥

(٣٥) الدمشقى : تاريخ الجمهية والمعتزلة ص ١٦

(٣٦) المسعودى : ١ ص ٢٧١ .

(٣٧) راجع كتاب الدمشقى:تاريخ الجهمية والمعتزله ص٥

(٣٨) المنية والامل ص ٤ ، ٥

(٣٩) نفسه ص ١٢

(٤٠) اصول الاعتزال هى : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . راجع : الشهرستانى والبغدادى .

(٤١) المرتضى : ص ٢٢ . أحمد أمين : فجر الاســـلام ص ٢٩٦ ، ٢٩٧.

(٤٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد : ٣ : ٣٦٦

(٤٣) المرتضى : ص ٢٥

(٤٤) نفسه ص ٣٥
(٤٥) الخياط : الانتصار ص ١٥٤
(٤٦) اى المولد من اب عربى وام غير عربية
(٤٧) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤
(٤٨) زهدى جار الله : ص ٢٤١
(٤٩) الدمشقى : ص ٥٣

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٣١ ، اثنى الخليفة المنصور على تعفف عمرو بن عبيد المعتزلى قائلا لبعض قصاده :

كلكم يمشى رويد
كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد

المسعودى : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩
(٥١) محمد عمارة : ص ١٨٢ .
(٥٢) نفسه ص ٨ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ٨ : ٤ .
(٥٤) البغدادى : ص ٩٤ .

(٥٥) المرتضى : ص ٦ .
(٥٦) انظر : فجر الاسلام ص ٢٩٥ .
(٥٧) انظر : ضحى الاسلام : ٣ : ٧٩ .
(٥٨) الانتصار ص ٩٨ .
(٥٩) ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة ١ : ١٣٧ .

(٦٠) لانجد مبررا للقول بان المعتزلة اقتبسوا هذا المبدأ من فكرة «الوسط الذهبي» عند ارسطو ـ حيث قال ارسطو ان الفضيلة وسط بين افراط وتفريط ـ فالقرآن الكريم حافل بالآيات التى تحبذ الاعتدال والتزام الوســـط فى الامور كقوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» وقوله سبحانة «ولاتجهر بصلاتك ولاتخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا » ٠

(٨ الانتصار ص ١٦٥ ٠

(٦٢) محمد عمارة : ص ٦٨ ٠

(٦٣) المغنى : ٢٠ قسم ١ : ٢٠٣ ٠

(٦٤) نفسه ص ١٣٢ ٠

(٦٥) أحمد امين : ضحى الاسلام ٣ : ١٣٧ ٠

(٦٦) ابن حزم : الفصل ٤ : ٣١ ٠

(٦٧) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ ٠

(٦٨) نفسه ص ٤٦٦ ٠

(٦٩) أحمد أمين : ضحى الاسلام ـ ٣ : ٨٠ ٠

(٧٠) المسعودى : مروج : ٦ : ٢٠ ٠

(٧١) نفسه ص ٣٢ ٠

(٧٢) الطبرى : ٩ : ٤٤ ٠ وقد اثار استياء الحـــزب الرجعى فى البيت الاموى فندد احدهم بالخليفة قائلا :

وساد الناقص القدرى فينا

والقى الحرب بين بنى ابينا

الطبرى : ٩ : ٥٤ ٠

(٧٣) تاريخ الدولة العربية ص ٣٥٥ ٠

(٧٤) أحمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٣ ٠

(٧٥)الانتصار ص ٢٠٦ ٠

(٧٦) المرتضى : ص ٦ ٠

(٧٧) نفسه ص ٢١ ٠

(٧٨) وفيات الاعيان : ١ : ٦٨٥ ٠

(٧٩) ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة : ٤ : ٤٥٥

(٨٠) المنية والامل ص ١٩ ٠

(٨١) الدمشقى : ص ٥٥ ٠

(٨٢) أحمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٩٢ ٠

(٨٣) محمد عمارة : ص ١٦٧ ٠

(٨٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٢ ـ ٦٣ ٠

(٨٥) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ ٠

(٨٦) نفس المرجع والصحيفة ٠

(٨٧)هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصارى تعدوثيقة بالغة الأهمية فى الكشف عن العمل السياسى عند المعتزلة ٠ نقتبس منها هذه الأبيات :

له خلف شـــعب الصين فى كل ثغرة
الى سوســـها الأقصى وخلف البـــرابر
رجـــال دعـاة لا يفـــل عزيمهـم
تهـــكم جبـــار ولا كيـــــــد ماكر
اذا قال : مروا فى الشـــتاء تطاوعوا
وان كان صيفا لم يخف شـــهر ناخر
بهجـــرة أوطـــان وبذل وكلفـــة
وشـــدة اخطار وكد المســـافر
فانجـــح مســــعاهم وأثقب زندهـم
وأورى بفلـــج للمخاصـــم قاهـــر
وأوتاد ارض الله فى كـــل بلـــدة
وموضـــع فتياها وعلم التشـــاجر
يصـــيبون فصـل القول فى كل منطق
كمـــا طبقت فى العظم مدية جـــازر
تراهم كـــأن الطير فوق رءوســـهم
على عمـــة معـــروفة فى المعـــاشر

انظر : البيان والتبين ١ : ٢٥ .

(٨٨) ابن خلدون : العبر ٦ : ١٢١ .

(٨٩) Nosqueray : Chronique DlAbou zakaria . p. 120

(٩٠) عن المعتزلة فى الدولة الرستمية راجع : الخوارج فى بلاد المغرب للمؤلف ـ رسالة دكتـــوراه مخطوطه ص ١٥٧ وما بعدها .

(٩١) نفسه ص ١١٢ وما بعدها ٠

(٩٢) الجهشيارى : تاريخ الوزراء ص ١٢٨ ٠ وقد ذكر ابن قتيبة ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاسناء أحد أصحابه من حديث عمرو ، فأشـــار والذكر ليلة تمخض عـن يـوم لا ليلة بعـــده » ٠ فـوجم المنصور ، فاستاء أحد اصحابة من حديث عمرو ، فاشـــار عمرو اليه قائلا للمنصور «ان هذا صحبك عشرين سنة لم ير لك أن ينصحك يوما واحدا ، وما عمل وراء بابك بشيء من كتاب الله وسنة نبيه » فقال المنصور « فماذا أصنع ؟ قد خلعت لك خاتمى فى يدك ، فتعال واصحابك فاكفنى » قال عمرو «ادعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك ؟ ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم انك صادق » ٠

أنظر : عيون الاخبار : ٣ : ٢٣٧ ٠

(٩٣) الشهرستانى : ١ : ١١٦ ٠

(٩٤) الأشعرى : ١ : ٧٩ ٠

(٩٥) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٤ ٠

(٩٦) انظر : زهدى جارالله : ص ١٦١ ٠

(٩٧) المرتضى : ص ٣١ ٠

(٨) الطبرى : ١٠ : ٧١ ٠

(٩٩) الجهشيارى : ص ٢٩٠ ٠

(١٠٠) البغدادى : ص ١٥٧ ، الدمشقى : ص ٤٦ ، احمد آمين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .

(١٠١) عن محنة اهل السنة فى ذلك الحين راجع : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ ومابعدها .

(١٠٢) ابن الأثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .

(١٠٣) راجع التفصيلات فى الفصل الخاص بالقرامطة .

(١٠٤) البغدادى : ص ١٦٧ .

(١٠٥) المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ص ٤٣٩ .

(١٠٦) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ١ : ١٠٢

(١٠٧) معجم الأدباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر الاسلام : ٢ : ٤٣ .

القرامطة

تجربة رائدة فى الاشتراكية

لا نجد حركة فى التاريخ الاسلامى اكثر غموضا وابهاما من الحركة القرمطيه فى العراق والبحرين ولا يرجـع ذلك الى ندرة المـادة التاريخيـة ، فالمعلومات ضافيه فى المراجع السنية والشيعية ، كمـا ان المشـكلة لاتعزى الى تضـارب الروايات واختلافها ، فتكاد جميعا تضرب فى اتجاه واحد ، وهو اتجاه معاد للحركة متحـامل عليها الى أبعـد الحدود . حقيقـة ان الخوارج كذلك تعرضـوا لافتراءات مؤرخى السـنة والشـيعه ، لكن وجهة نظرهم امكن الوقوف عليها من خلال ما وصـل

الينا من كتبهم على ضآلته ، اما القرامطة ، فلم نعثر عن شيء من تراثهم البتة يمكن ان يميط اللثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم ونظم مجتمعهم ، بما يمكن المؤرخ من معرفة وجهة نظرهم فيطمئن الى نتائج دراساته . وهذا لايعنى ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثا او انها افتقرت الى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لاخبارها ، فيطالعنا ابن النديم فى الفهرست بمصنفات كثيرة لرواد الحركه ودعاتها ، ومن اشهرهم عبدان الداعية الذى الف وصنف كتبا ومدونات كثيرة حتى عرف بعبدان « الكاتب » وحسبنا انه الف فى المذهب عشرة كتب (١) قيمة اثبت فيها طول باع وسعة اطلاع حتى قال عنه النويرى (٢) « كان ذا فهم وحذق » ، وغير عبدان الف دعاة الحركة ومنظروها الشيء الكثير ، ناهجين نهجة ، محتذين منواله ، حتى ان البعض تشككوا فى نسبة تلك المؤلفات الى اصحابها ، وردوها الى عبدان نفسه ، ويقال ان القرامطة المتأخرين كانوا يروجون لكتبهم بنسبتها الىعبدان الكاتب ليزداد الاقبال عليها(٣) ويفهم من ذلك ان عبدان لم يكن داعيا مشهورا تفانى فى نشر الدعوة وحسب ، بل كان صاحب مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مخلصة لآرائه بعد مماته .. لكن شيئا من تراث تلك المدرسة لم

يصل الينا ، ومن ثم فكل ما يعول عليه فى دراسة القرامطة مستمد من المصادر السنية والشيعية فقط ، وهى معادية للحركة على طول الخط • وهنا تكمن حقيقة المشكلة ،وهى خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعا على ادانتها •

وهذا الاتفاق والاجماع لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة ما اورده مؤرخو الشيعة والسنة عن القرامطة ، اذ ينطوى على افتراءات واتهامات باطلة ، ونحن نخالف فى ذلك احد المتخصصين(٤)حيث قال «ليس من المعقول ان نتهم هؤلاء جميعا بالافتراء على القرامطة » لاجماعهم ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك اكثر منه قرينة على اليقين •

فالعداء السياسى والمذهبى للحركة من جانب مؤرخى السنة والاسماعيلية ليس بخاف ، ذلك ان القرامطة أقاموا دولتهم على حساب نفوذ بنى العباس فى العراق والبحرين ، كما انهم انشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لائمتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية اصلا • ومن الناحية المذهبية ، لاسبيل لانكار الاختلاف المذهبى بين القرامطة وبنى العباس ، فى ذات الوقت الذى خالفوا فيه الاسماعيلية فى

تأويل كثير من المسائل المذهبية الاعتقادية . هذا فضلا عن انتماء المؤرخين السنة والشيعة الى طبقة « أهل القلم » التى تدين بوضعها المتفوق لانعامات وهبات الحكام ، وبديهى ان ينظر هؤلاء واولئك باستعلاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا ان يتحفظ فى النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويمعن النظر ويعمل العقل فى تمحيص رواياتهم مجتهدا فى محاولة فهم الواقع الاجتماعى الذى افرز تلك الحركة وامثالها ، عندئذ يتكشف للدارس مدى التحامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عندمؤرخى السنة والشيعة من اخبار .. ان نظرة متأنية ناقدة قمينة بكشف النقاب عن تضارب اقوالهم رغم اجماعهم ، ناهيك عن الخلط والتناقض فى روايات المؤرخ الواحد الأمر الذى يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهاك مثالا :

اجمع مؤرخو السنة والشيعة على اتهام القرامطة « بابطال التكاليف الشرعية » ، فذكر الملطى (٥) انهم « يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض » كما قال البغدادى وزعموا ان من عرف

العبادة سقط عنه فرضها » وفى نفس الاتجاه نجد الغزالى (٧) يقول « ترك القرامطة تأدية العبادات » ونحن نرى ان تلك فرية لا اساس لها من الصحة .. واليك القرائن ، فالغزالى (٨) نفسه ذكر ان الداعى القرمطى كان يشترط على المستجيب للدعوة « ان يحج الى بيت الله ثلاثين حجة » ان اخل بواجباته . والطبرى (٩) ذكر ان القرامطة « كانوا لا يغتسلون من الجنابة وانما اكتفوا بوضوء الصلاة لازالتها » . وفى موضع آخر روى ان احد كبار الملاك ضاق ذرعا بفلاح قرمطى يعمل فى ضياعه « لحرصه على اداء الصلاة (١٠) » والمقريزى الشيعى (١١) اورد ان « الداعى ذكرويه القرمطى عظم قدره فى اعين الناس وصارت له مرتبة فى الفقه والدين » ، وان حمدان بن الاشعث ـ زعيم الحركة ـ عرف « بالزهد والتعبد » وكان انصاره يسمون انفسهم « المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون فى الارض » (١٢) . هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن القرامطة دعوا الى هدم اركان الشريعة والتنصل من العبادات .

والشعار السابق الذى ساقه المقريزى ذو أهمية قصوى فى الافصاح عن طبيعة الحركة واهدافها ، ويبين انها كانت ثورة اجتماعية باسم

الدين ، وليست حركة مروق عليه ، فأصحابها مؤمنون بالله ناصرون لدينه ثائرون من أجل الاصلاح . ومن الملاحظ ان الثورات الاجتماعية في هذا العصر كانت تندرج تحت دعوة مذهبيه ، وقد فطن احد الدارسين (١٣) النابهين الى تلك الحقيقة حين آمن «بتغطية او احتواء القضايا السياسيه والاجتماعيه بمظهر ديني او كلامى » . فالحركات الاجتماعية كانت بحاجة الى تبرير دينى لاكسابها صفة الشرعية ، كما ان الدعوات الدينية ما كان لها ان تثمر الا فى تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا ما جعل آدم ميتز (١٤) يرى ان « الحركات المتعلقة بالمهدى كانت منذ اول امرها حركات سياسية اتجهت الى الجماهير » . ولا حاجه بنا لتكرار ما ذكرناه سلفا عن نظرية ابن خلدون الشهيرة فى قيام الدول على اساس الوفاق بين الدعوة الدينية والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك فى قيام دولة القرامطة حيث اتسقت الدعوة الاسماعيلية مع آمال الجماهير الساخطه فى سواد العراق والبحرين فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى .

فما هي الظروف الموضوعية التى قربت بين الثورة الاجتماعيه والدعوة الاسماعيلية ؟؟ يقودنا هذا التساؤل الى دراسة الاوضاع السياسية

والاجتماعية والثقافية في العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة،وقد لخص النويرى ــ في ايجاز رائع ــ تلك الظروف من .. « تشاحن السلطان ، وخراب العراق ، وفساد البلدان فتمكن الدعاة ومن تبعهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم في البلاد وعلت كلمتهم » وقول النويرى بتشاغل السلطان يعنى حالة الفوضى السياسية التى اسفرت عن ضعف الخلافه وتسلط الاتراك على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلفاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من النفوذ سوى مظاهره الاسمية كذكر أسمائهم في الخطبة أو نقشها على العملة ، اما السلطان الفعلى فتركز في يد الاوليجركية العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركى مجموعة من القبائل الرعوية كانت تضرب في سهوب آسيا الوسطى ــ بلاد التركستان ــ وهى البلاد التى تثاءبت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غربا فتطيح بمعاقل الحضارة ومنها غارات الهون « «Huns» المشهورة بزعامة اتيلا على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التى اجتاحت آسيا الغربية ، واعملت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل

تعيش فى اقليم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على اثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبد الله بن خازم فى العصر الأموى • وفى العصر العباسى ضرب الاسلام بجرانه حتى حدود الصين فخضعت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفى عصر المأمون ظهر الاتراك على المسرح السياسى حين جند فى جيشه فرقة تركية ، وغلب الاتراك على الجيش العباسى فى عصر المعتصم فأصبحوا عصبة وقوامة ، وأنشأ لهم المعتصم مدينة سامرا بعد ان اخذت جموعهم تترى على عاصمة الخلافة ، وافاد المعتصم من شجاعتهم وفروسيتهم فى محق الثورات والحركات المناوئة • وفى العصر العباسى الثانى تحول الاتراك من أداة تنفذ مشيئة الخلافة الى سيف مصلت عليها ، فصار بيدهم الامر والنهى وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح « أمير الأمراء » التركى هو الحاكم الفعلى يولى ويعزل من يشاء من الخلفاء •

ولم يسلم الاهالى من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتعرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدى اجنادهم (١٦)، واصبح قلب الدولة مسرحا للصراع بين الخلفاء والاتراك ، فضلا عن المشاحنات بين العصبيات

التركية المتناحرة فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخلافة • وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على اتاحة مناخ ملائم لبذر بذور الدعوة القرمطية •

وما ذكره النويرى عن « خراب العراق وفساد البلدان » يعنى أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى هذا العصر • وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة التى احتوتها من كافة العناصر والعصبيات ، الامر الذى يشكك فى دعاوى بعض المستشرقين – من امثال بلوشه وكلاراديفو – الذين اضفوا على الحركة طابعا قوميا عنصريا (١٧) ، فالحاصل ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التى اذكاها بنو العباس حين فتحو الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والعصبيات ، فألبوا الفرس على العرب ، وكبحوا جماح الفرس بجفاة الترك وانتهى الامر بغلبة العنصر الاخير الذى استبد بالامر واسرف فى التنكيل بالعناصر الاخرى •

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سائر العناصر والعصبيات المقهورة فى ســـواد العراق من جراء تسلط الاتراك • فذكر البراقى أن منطقة السواد « كان فيها طبقات شتى من الأمم » انخرطت فى الدعوة على اختلافها ، ويخبرنا ابن الجوزى (١٩) أن القرامطة « أصـناف .. من أهـل الســـواد والاكراد وجفاة الأعاجم » فضلا عن « جفاة العرب» على حد تعبير الطبرى (٢٠) • ونعت هذه العناصر بأنهم « جفاة » « وأسافل » « وعامة » أمر لايخلو من مغزى اجتماعى • فنه دلالته على ان الطبقات المســتضعفة مــن كافة العناصر رحبت بالدعـوة وأقدمت على الانخراط فيها ، فأهل السواد الذين يعنيهم ابن الجـوزى كـانوا من الفـلاحين النبط المقيمين بمنطقة البطيحة (٢١) ، يضـــاف اليهم طائفة « الزنج » المجلوبين من السواحل الشرقية الافريقية لفلاحــة الضياع واســتصلاح الاراضى بمنطقة البصرة ، كذا عنصر « الزط » من فقراء الهنـود الذين اسـتجلبهم الحجـاج الى العـراق وســـخرهم فى فلاحـــة الاراضي التى تركهـــا اصحابها ، وقد تدهورت احوالهم فى العصر العباسي فقاموا بثورتهم المشهورة التى قمعهـا الاتراك فى وحشية شديدة • اما الاكراد ، فشعب قبلى يضرب فى شمالى العراق لقى عنتا واضطهادا فى العصر

العباسى وتعرض لنهب اجناد الفرس والترك فى منطقة الثغور الجزرية على الحدود البيزنطية ٠

و«جفاةالاعاجم» يقصد بهمالعناصر الفارسيةالمقيمة بمدن العراق ، وكانوا يعملون بالمهن والصناعات التى أنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتهنوا وأذلوا فى عصر تسلط الاتراك ٠ والمقصود «بجفاة العرب» القبائل العربية بمنطقة السماوة ، اذ عادوا الى حياتهم البدوية الأولى بعد تسريحهم من الجيش العباسى واسقاطهم من ديوان العطاء فى خلافة المعتصم ، هذه العناصر جميعا جمعتها ظروف سيئة واحدة فشكلوا طبقة اجتماعية مغلوبة على امرها فى اواخر القرن الثالث الهجرى استقطبتها الدعوة القرمطية ٠

اما عن الأحوال الاقتصادية التى افضت الى احتداد المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لخصها احد الدارسين بقوله : «تمثل تلك الفترة مرحلةحاسمة فى تطور الحياة الاقتصادية فى العراق ، فقد أدى التغلب التركى بالاضافة الى الاتجاه الطبيعى فى التطور الى احداث تبدلات وبدع كثيرة ، اذ اتخذ الاقطاع لاول مرة صفة عسكرية ، وتكاثرت المكوس والضرائب غير المشروعة وحصل التلاعب

بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفى أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة (٢٢) .

نفصل ذلك فنقول بأن احوال الفلاحين والزراع ازدادت سوءا عشية قيام حركة القرامطة ، وقد أمدنا مسكويه فى كتابه تجارب الامم بمعلومات اضافية فى هذا الصدد، فالاقطاع العسكرى اصبح أهم سمات هذا العصر ، ذلك ان ضعف الخلافة وتقلص نفوذها تسبب فى نقص أموال الدولة وهو امر ساعدعليه سوء ادارة الولايات التى تولاها زعماء الاتراك بما جبلوا عليه من تخلف حضارى . ولم تجد الخلافة مناصا من منح الجند اقطاعات من الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من الرواتب التى كانت تصرف لهم من ديوان العطاء(٢٣) ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم ولقلة درايتهم بشئون الزراعة أوكلوا ادارة مزارعهم الى طائفة «الدهاقنة» من الفرس ، الذين اسرفوا فى تسخير الفلاحين والعبيد للعمل فى هذه الضياع .

اما الاقطاع البيروقراطى ، فقد ظهر مصاحبا للاقطاع العسكرى على حساب أرض الدولة وممتلكات الخلفاء . اذ أثقل الاتراك الخلفاء بطلب الاموال ولم يكن بوسع الاخيرين الا ان يستجيبوا فاضطروا الى بيع ممتلكاتهم الخاصة واراضى الدولة المعروفة بالصوافى ليشبعوا نهمهم

الترك، ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الادارة بما جبلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون الاموال والثروات عمدوا الى شراء تلك الاراضى فأصبحت اقطاعا خاصا لهم ٠وقد اتسعت أملاك الطبقة البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام « الالجاء » اذ كان صغار الملاك يلجأون اليهم لحمايتهم من ظلم الجباة بأن يسجلوا أراضيهم فى الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع جزء من المال نظير الحماية ٠ وازداد نفوذ الحماة تدريجيا فى الوقت الذى تدهورت فيه احوال صغار المزارعين وتحول اصحابها الاصليون الى مجرد فلاحين (٢٤) والشبه كبير بين نظام الالجاء كما عرف فى ذلك العصر وبين الاقطاع الاوروبى فى العصور الوسطى حيث كان صغار الملاك يتنازلون عن اراضيهم طواعية واختيارا للسادة الاقوياء حتى يضمنوا لانفسهم نوعا من الحماية والأمن فى عصر حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية (٢٥) ٠

والى جانب الاقطاع العسكرى والبيروقراطى ظهرت طبقة اقطاعية جديدة من كبار التجار وثيقة الصلة برؤساء الترك ورجال الادارة والقواد ـ ذلك ان التجارة فى هذا العصر كرست لخدمة الطبقات العليا ـ فكان كبار التجار يحتكرون امتياز استصلاح الاراضى المالحة فى اقليم البصرة وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيحة (٢٦)

وكانت ملكيه تلك الاراضى تئول اليهم حسب الشريعة الاسلامية ، التى تنص على ان من آحيا أرضاً مواتا صارت له حقا مشروعا (٢٧) .

فصار ى القول ان الطبقة لاقطاعية الجديدة تكونت من « قواد الجند واصحاب الدراريع (اى الكتاب) والتجار المقطعين » (٢٨) ولعدم درايتهم جميعا بالفلاحة وافتقارهم الى الخبرة الزراعية تدهورت الزراعة الى الحضيض « فسدت المشارب وبطلت المصالح » كما عانى المزارعون الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان يئول الى طبقة الاقطاعيين « .. فأتت الجوائح على التناء (الزراع) ورقت احوالهم » . ولم يجد الكثيرون منهم بدا من الفرار الى المدن والاشغال بالمهن الحرة ، كما استكان البعض الاخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية الباقية الى مجرد اجراء ، وفى ذلك يقول مسكويه « .. وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى المقطع ليأمن شره ويوافقه » .

وبينما كانت احوال الفلاحين تزداد سوءا ، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطا ، مستغلة فى ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع « فبقى المقطعون من غير تفتيش .. ومن غير اشراف على احتراس من الخراب (٣٠) ، لذلك كله اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعى

مداه ، فوجدت الدعوة القرمطية تربة صالحة بين جمهرة الفلاحين وارقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون فى المدن احسن حالا من سكان الريف ، فقد وقعوا فى دائرة استغلال أصحاب الاعمال ، وذلك لوفرة الآيدى العاملة نتيجة هجرة المزارعين الى المدن . واذ سخط العمال على أصحاب العمل ابتزاز طاقتهم فقد سخط الاخيرون على الدولة لعجزها عن حمايتهم من ابتزاز اجناد الترك الذين كانوا دائمى الاغارة على دور الصناعة بغية السلب والنهب .. خاصة وأنها كانت جميعا فى مكان واحد (٣١)

كانت طبقة العمال فى المدن على درجتين ، الاحرار والعبيد ـ كما هو الحال بالنسبة للزراع فى القرى ـ ووفق مصطلح العصر أطلق على الاحرار منهم اسم «العامة» وقد وصفهم الغزالى «بالجهل» تحقيرا لشأنهم .

وكان معظم هؤلاء من آلموالى لان العرب أنفوا من الاشتغال بالعمل اليدوى « فكانوا ابعد الناس عن الصنائع » (٣٣) .

والى جانب « العامة » وجدت جماعات سخرها اصحاب الاعمال فى الصناعات ، كما سخراخوانهم بالريف فى فلاحة الارض واستصلاحها .

والواقع ان الطبقة العمالية فى المدن كانت اكثر وعيا بالمسألة الاجتماعية ، لما انطوت عليه

طبيعة العمل بالمهنة الواحدة من ترابط وتماسك فكان لكل حرفة رئيسها الذى عرف بالاستاذ ويشرف على العمال والصناع داخل فابريقته ، ولما كانت المهن والصناعات يجمعها مكان موحد فى المدينة توطدت الصلة بين «الاساتذة» وتضافروا لمواجهة اغارات الاجناد .

وإذا كانت الثورة العباسية قد جندت دعاتها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى فى المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالتهم المنشودة ، واختاروا دعاتهم من « الاساتذة » لبث الدعوة بين جماهير العمـــال الخاضـــعين لنفـــوذهم وتجنيدهم فى ســـلك تنظيمى . لذلك اعتقـــد بعض الدارسين ان النقابات الاسلامية أسست فى ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون (٣٤) ان هذه النقابات «كانت سلاحا أشهره دعاة القرامطة فى نضالهم لتوحيد طبقة العمال فى العالم الاسلامى » وأيد فى ذلك برنارد لويس على اساس تمجيد جماعة اخوان الصـــفا للعمل والعمال . وموضوع نشأة النقابات الاسلامية من المســائل الشائكة فى التاريخ الاسلامى ، اذ خالف بعض الدارسين هذا الرأى ، فذهب الدكتور الدورى (٣٥) الى ان النقابات الاسلامية ظهرت فى القرن الثانى الهجرى أى قبل ظهور الدعوة القرمطية ،

وســاق عددا من الاسانيد والقرائن التى تبرز وجاهة رأيه :

ونستطيع ان نـوفق بين الاتجاهـين دون ان نعتقد بصواب اى منهما ، فالراجح ان النقـابات وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنهـا لم تظهر فى القرن الثاني الهجرى كما ذهب الدكتـور الدورى ذلك ان الظروف الموضوعية آنئذ لم تكن قد تهيأت بعد ، فحتى عصر الواثق (٢٣٢ هـ) كانت الخلافة العباسية فى اوج سـطوتها ، وكان الاتراك اداة للخلافة تسخرهم فى مشروعاتها حيث شاءت ، ولم يبدأ خطرهم الا فى العصر العباسى الثانى حيث آذوا الرعية وبطشوا بالصناع ، ونعلم أن خلفاء العصر العباسى الأول كانوا – كما يقول الدكتور الدورى – على صـلة طيبة برؤساء الحرف وكان الخليفة يختارهم بنفســه ويكفل لهم الامـــان والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حاجة لظهور النقابات فى ذلك الحين وانمـــا ارتبطت نشـــأتها ببدء تسلط الاتراك واغاراتهم على الاســـواق ودور الصناعة ، عندئذ دعت الضرورة لتشكيل النقابات حتى تتصـدى لخطر الاجنـاد ، فيكون التوقيت المنطقى لظهـــورها هــو العقـد الرابع من القرن الثـــالث الهجـــرى وليس القـــرن الثانى كما ذهب الدكتور الدورى . وايضا يتضح

خطأ لويس فى الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتمادا على رسائل اخوان الصفا وتمجيدها للعماله ، اذا علمنا أن هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجرى (٣٧) أى بعد ظهور القرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقا قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعا جديدا من حيث التنظيم والمغزى ، فبعد ان كانت تنظيما علنيا يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكييف علاقاتهم بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازاءها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية الى جهاز سرى يضم رؤساء الحرف والعمال معا لاسقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد .

اما التجارة ، فازدهرت فى هذا العصر بسبب التحكم فى منافذ وطرق التجارة العالمية ، اذ تمت السيطرة على الطريق البرى عبر اسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق اسيا عبر التركستان وفارس والعراق ومنها تتجه الى الشام فمصر فشمال افريقية ومنها تنقل السلع الى موانى أوربا . كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم الى الصين نفسها حيث اقامت جالية اسلامية فى ميناء كانتون كانت تصل بالتجارة . وكانت السفن العباسية تجوب بحار الصين والمحيط الهندى .

فالخليج الفارسي (٣٨) ، وأدى ذلك الى انتعاش الموانى الاسـلامية على الخليج كسيراف والابلة وبرزت أهميـة البصرة كمـدينة تجـارية تغص بالنشاط والحركة • فكانت البضـائع تنتقـل من البصرة الى بغداد ومنها الى موآنى الشام فأوروبا أو تتجه الى البحر الأحمر وتنقل بريا الى مـوانى مصر ، وقد تصل الى موانى شمال افريقية ومنها الى اوربا (٣٩) • وقد جنى العالم الاسلامى ارباحا طائلة من التجارة العالمية وفى ذلك يقول آدم ميتز (٤٠) « كانت التجارة آنذاك مظهرا مـن مظاهر ابهة الاسلام ، وصارت هى السـيدة فى بلادها ، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، واخذت تجارة المسلمين المكان الأول فى التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقـرر الأسـعار للعالمفى ذلك العصرفى البضائع الكمالية على الاقل» والعبارة الأخيرة التى ذكرها ميتز من الاهمية بمكان ويفهم منها ان التجـارة ومـواردها كانت تكرس بالدرجة الأولى لرفاهية الخلفـاء وقواد الجنـد والوزراء والكتاب ، ولا غرو فأهم سـلعها كانت كماليات كالبسـط والجواهر والحرير والرقيق الذين « كانت سوقهم تعتمد عـلى كبار الموظفين والاغنياء» (٤١) • مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد والبصرة من أهمية تجارية ، ففى بغداد اقام الخليفة

ومن حوله الأرستقراطية العسكرية وبيروقراطية الوزراء والكتاب ، وفى البصرة تركزت بورجوازية التجار وقد ذكرابن الفقيه (٤٢) الذى زارها حول سنه ٢٩٠ هـ ان « ابعدُ الناس نجعة فى الكسب بصرى وحميرى ، ومن دخل فرغانه القصوى والسوس الاقصى فلابد ان يرى فيهما بصريا وحميريا » ٠

من ذلك يتضح ان المجتمع العراقى عشية قيام القرامطة قد تحول « الى طور تجارى صدرت فيه التجارة من اهم اركان الحياة الاقتصاديه بعد ان كانت ثانوية » ٠ وكانت لهذا التحول الاقتصادى اثره فى خلخلة البناء الاجتماعى واعادة تشكيله على أسس جديدة ، فمن ناحية ظهرت طبقة التجار التى اقتنت الضياع وسخرت فى زراعتها جموع الفلاحين والعبيد كما أسلفنا القول ، وازداد ترف هذه الطبقة على حساب الكادحين « فكان رأس المال والترف مرتبطين فى بلاد الاسلام ارتباطا وثيقا وكان كبار التجار هم المشتغلون بتجارة الترف والنعيم » (٤٤) وارتبط بالبورجوازية التجارية طبقة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر المرابون الذين أثروا ايضا على حساب الطبقات الفقيرة وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا افانين الصيرفة وشئون المال (٤٥) ٠

قصارى القول ان الظروف الموضوعية فى بلاد العراق تهيأت فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية فقد ازدادالاغنياء ثراء والفقراءفاقة(٤٦) ، وبلغ السخط مداه بين«العمال وصغار الفلاحين واهل الحرف»(٤٧) وما كان لهذا السخط ان يتحول الى عمل ايجابى الابوجود «الوعى الطبقى»وقد حدث نتيجة الازدهار الفكرى فى هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعى بصفة خاصة نحو تبنى قضية العدل الاجتماعى .

أما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون حيث قامت حركة الترجمة الواسعة الى العربية . ففى بيت الحكمة ببغداد ترجمت امهات الكتب الهللينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهنديه وأقبلوا على دراسةهذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير ، واخذ الفكر الاسلامى يرتكن على أساس علمى حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقيم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة فى هذا العصر وكان هناك تياران أساسيان احدهما عقلانى هيومانى تبناه المعتزلة رواد النظر العقلى فى الاسلام ثم تطور على أيدى الفلاسفة كالكندى والفارابى

وابن سينا . اما التيار السلفى الرجعى فقد مثله الأشاعرة والحنابلة ووصل الى ذروته على يد الغزالى وتصارع الاتجاهان صراعا مريرا لم يكن محض خلاف فكرى مذهبى بقدرما كان تعبيرا عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية .

وبديهى ان يواكب التشيع هذه النهضة الفكرية ويفيد منها فى صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان الشيعة حزبا مغلوبا على أمره ، فقد تبنوا التيار العقلى الانسانى فى مخاطبة الجماهير الساخطة على السلطه . ونحن نعرف ان الدعوة السرية الشيعيه ركبها بنو العباس وحرموا ابناء عمومتهم من العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل العصر العباسى الأول بثورات العلويين التى لم يتوان العباسيون فى قمعها بشدة وشراسة . وتعرض الحزب الشيعى لمحنة شديدة بسبب الاضطهاد العباسى من ناحية ولحدوث الانشقاقات بين العلويين ثمار جهادهم ضد بنى امية ، لذلك حفل طوائف شتى منها الزيدية التى انقسمت على نفسها ايضا الى عدة فرق تتراوح افكارها بين الاعتدال والغلو ، وكان هذا الانفصام مدعاة لفشل كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها وخطورتها .

أما الفرع الآخر الذى يمثله الشيعة الامامية فقد انقسم الى شعبتين امامية اثنى عشرية واسماعيلية وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا فى مذهبهم غالبية الاثنى عشرية ، وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيليه الى الدعوة السرية المنظمة بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيليـة الى خطورة التناقضات الاجتماعيـة فى العراق فى عصر تسلط الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقات المستضعفة . فأفادوا من التيار العقلانى فى نسج عقائدهم المذهبية ، ولم يجدوا غضاضة فى الأخذ من التراث الوثنى ما تضمنه من نزعات عقلانية انسانية (٤٨) ، كما تبنوا مطلب العدالة الاجتماعية للجماهير الساخطة فى العراق ، ومزجوا بين التيارين فى اطار مذهبى دينى ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية - باعتبارهم من آل البيت - اكسبت النزعة العقلانيه والعدل الاجتماعى طابعا دينيا مميزا . ومن هنا يمكن تفسير رواج دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، اذ كان للعامل الدينى أثره فى اعطاء الثورات الاجتماعية اطارها الشرعى ، فضلا عن مضمونها الايديولوجى وفى ذلك يقول احد الدارسين (٥٠) « لا يعرف التاريخ الاسلامى مذهبا ثوريا لا يستند الى

اســاس روحى او حركة ثورية عامة لا ترجع الى الدين» وفى شىء من التفصيل قال باحث اخر(٥١) « .. كان من المألوف فى العصــور الاســلامية ان تظهر الجماعات الداعية الى الثورة السياسـيه مستترة بالمذهب الشيعى فى سبيل نشر رسالتها وتأليب رجالهم الى ان يستتب لها الامر فتسفرعن حقيقة أمرها .. ولقد كان الوتر الشيعى من اهم هذه الاوتار الاسلامية حساسيه ، وافاد منظمو الحركات السياســيه منه فى بث دعوتهم وتأليب الناس حــولهم » . وســـواء اكانت الدعــوة الاسماعيلية احتوت الثورة الاجتماعية فى العراق .. او ان الثــورة الاجتمــاعية اســـتترت بالدعوة الشيعية لخدمه اغراضها . فالثابت ان اللقاء بين الدعوة والثورة قد تم واســفر عن نجاح الثورة ، التى انفصلت عن الدعوة فيما بعد ، والذى لاشك فيه انه بدون الدعوة الاسماعيلية ما كان للجماهير الســاخطة ان تحقق مطالبها ، فقد اذكت الدعوة فيها الوعى الثــورى ، واعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كما ان الدعوة الدينية وحدها لم تكن لتحقق اهدافها ما لم تضــع وزنا لمســألة العــدل الاجتماعى (٥٢)

وعــلى ذلك ، ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلى يقيم بسلمية

ـ جنوبى حمص ـ مستترا بينما يدعو الدعاة له فى الامصـــار ، وكان داعيته بالعراق ـ ويدعى الحسين الاهوازى ـ هو الذى اتصل بحمدان بن الاشـعث الملقب بقرمط (٥٣) وجنده فى سـلك الدعوة الاسماعيليه • واستطاع حمدان بث الدعوة فى سوادالعراق والبحرين ، ولما استشعر القدرة على الاستقلال ، انفصل عن الدعوة وعمل لنفسه ، ومهما قيل عن اسباب الانشقاق(٥٤)، فالثابت ان الحركة القرمطية افادت من الدعوة الاسماعيلية وفوتت عليها غرضها فى احتوائها ، وهذا يؤكـد ضـآلة الجوانب الاعتقادية المذهبية بالقياس الى المضمون الاجتماعى للحركة • والدليل على ذلك ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميالهم لخلفاءبنى العباس احيـــانا ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين فى احيان اخرى وفقا لمقتضيات الحال وحفاظا على دولتهم من اخطـــار القوتين الاعظم ، كمـــا لم يتقاعسوا عن غزو اراضى الدولتين معا حين كانت تسنح لهم الفرص (٥٥) والدارس لعقائد القرامطة ونظمهم يلمس اختـــلافات جوهرية بينها وبين العقائد والنظم الاسـمـاعيلية رغم تأكيد بعض المؤرخين (٥٦) عـلى ان القرامطة احـد فـــروع الاسماعيليه •

لا شك ان حمدان بن الاشعث ـ ذلك القروى

النبطى – قد اوتى مقدرة فذة وذكاء ثاقبا أهله لرئاسة الجهاز السرى الاسماعيلى فى العراق خلفا للحسين الاهوازى الداعية الاسماعيلى. وفى الفترة ما بين عامى ٢٦١هـ، ٢٧٨هـ دأب على تنظيم الدعوة واحكام خططها ، وفى عام ٢٧٨ هـ أعلن الثورة على بنى العباس ودحر جيوشهم الواحد تلو الآخر واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة فى سواد العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦ هـ ، وتطلع القرامطة للاستيلاء على بلاد الشام واحرزوا عدة انتصارات فى هذا الصدد ، لكن العباسيين افلحوا فى ايقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق فى النهاية ، بينما اخفقوا فى اسقاط قرامطة البحرين فظلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨ هـ .

ونحن فى غنى عن سرد تاريخ القرامطة فى العراق والبحرين ، وما يعنينا هو ان نقف على عبقرية ذلك العمل السرى الذى اقام تلك الدولة لتظل شوكة فى جنبى الخلافتين العباسية والفاطمية ما ينيف على قرن من الزمان .

ومعلوماتنا فى هذا الصدد مستمدة من المصادر المعادية للقرامطة مثل كتاب كشف اسرار الباطنية والقرامطة للحمادى اليمانى وكتاب فضائح الباطنية للغزالى ، وفيهما يتضح الخلط بين الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيلية . حقيقة ان

الدعوة القرمطية تأثرت الى ابعد الحدود بالنظام السرى الاسماعيلى ، لكن كانت لها سماتها المميزة وقسماتها الخاصة . فالدعوة الاسماعيليه ذاتها تفاوتت فى تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التى قامت فيها «فالاسماعيلية فى سوريا تختلف عقائديا وفلسفيا واجتماعيا عن الاسماعيليه فى اليمن ، القرامطة فى تنظيمهم السرى على نهج دورة الفلك، والاسماعيلية فى فارس غير الاسماعيلية فى المغرب . وهكذا .. » (٥٧) كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيلية بتفاوت الازمنه فنجد « بين الاسماعيلية فى القرن الرابع وبين متأخريهم فى القرن الخامس الهجرى بونا بعيدا (٥٨) ».

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثرها بظروف المجتمع وروح العصر . واول ما يسترعى الانتباه ان وقرامطة العراق والبحرين غير الفاطميين فى مصر ، صابئه حران فى فلسفة دعوتهم وتنظيماتهم .ولما كان للصابئة باع طويل فى علم الفلك، فقد سار القرامطة أفادوا من ثقافة العصر وبالذات من فكر (٥٩) فاعتقدوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب السيارة السبع (٦٠) لذا بدأت دعوتهم للامام الاسماعيلى السابع ، كما جرت على نسق الدعوة الاسماعيليه فى تقسيم منطقة الدعوة الى اثنى

عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى امرة كل واحد منهم ثلاثون نقيبا ، يأتمر بأمر كل منهم اربعة وعشرون داعية ، وهذا التقسيم قائم على اســـاس فلكى ، فالســـنه تنقسم الى اثنى عشر شهرا ، والشهر الى ثلاثين يوما ، واليوم الى اربع وعشرين ساعة ، هكذا افاد القرامطة من الخبرة الفلكية فى استخلاص نظرة فلسفيه للكون اثرت فى نظام دعوتهم ، ومن هنا يصـــدق قول (٦١) ميتز « بتأثر القرامطـة بالمذاهب القديمــة التى كانت بالعراق » .

ولما استقل حمدان بن الاشعث بأمر الدعوة وصار « داعيا مطلقا » (٦٢) ظل محافظا على « الفلســفة السبعية » (٦٣) فجعل مراتب الدعوة سبعا لكل منها بلاغا حسب رتبة الفرد فى البناء الهرمى التنظيمى « فالبلاغ الاول للعامة والثانى لمن فوقهم قليلا ، والثالث لمن دخل فى المذهب سنة ، ثم يعطى بعد ذلك بلاغا كلما طال بقاؤه سنة اخرى حتى يصل الى الدرجة السابعة فيتلقى البلاغ السابع (٦٤) والبــلاغ الاخير يتضــمن اسرار المذهب وحقائقه الاساسية (٦٥) .

ولعل اهم هذه الحقائق التى كشف عنها حمدان لخاصته من النقباء انه يدعو لنفسه وليس للامام الاسماعيلى فى حين ان ما عداهم قد حجب عنهم

هذا السر ، فكان النقباء يعطون الدعاة « خواتيم من الطين الأبيض مكتوبا عليها: محمد بن اسماعيل الامام المهدى ولى الله »(٦٦) حتى يقبل الاتباع على الدعوة لارتباطها بآل البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من اقاربه واصهاره (٦٧) ، ثم حدد لهم اقاليم الدعوة فانتشروا فيها (٦٨) . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة ومحكمة ، ويعزى اليه استخدام الحمام الزاجل فى تبادل الرسائل (٦٩) مع نقباء الدعوة .

اما الدعاة فكانوا على مرتبتين : الاولى «المستجيب» والثانية « المكاسر » ، وقيل ان عبدان - صهر حمدان - وضع كتابا فى شروط اختيار الدعاة عرف بكتاب «الحدود» حدد فيه صفات الدعاة كالعلم والتقوى والسياسة والمداراة والمخاتلة والقدرة على الجدل والخطابة .. الخ ..

فالداعى «المستجيب» وجب ان يكون ذكيا حسن المظهر قادرا على التأثير وجذب الاتباع ، وتقف مهمته عند هذا الحد لذلك فهو أشبه « بكلب الصيد الذى يجلب الطرائد » على حد تعبير بعض الدارسين .

فاذا ما تمرس فى الأمر واظهر كفاءة ومقدرة تحول الى مرتبة « المكاسر » اى الذى يستطيع ان يكاسر حجج خصومه ، ولذا وجب ان يكون عالما

بالدعوة متبحرا فى العلم قادرا على منازلة شيوخ المذاهب الاخرى ومحاجاتهم وتشكيك العامة فى معتقداتهم المذهبية عن طريق تفنيد اسانيد شيوخهم ، كما وجب ان يكون لبقا قادرا على اثارة المشكلات التى تمس حياة الناس ، والقاء مسئوليتها على أولى الأمر ، واقناعهم بأنه لا مناص للخلاص الا بالدعوة « للمهدى المنتظر » الذى يدعو اليه .
وغالبا ما كان المكاسر يختار من رءوس العصبيات القوية حتى تحميه وتشد ازره اذا ما حاقت به الاخطار ، او تلتف حوله وتدخل فى دعوته لعلو مكانته ، « فالناس على دين ملوكهم » .

ولم يترك حمدان للدعاة مطلق الحرية فى الدعوة ، انما حدد لهم الاساليب والوسائل ووضع لهم الخطط التى يلتزمون بتنفيذها ، والمراجع السنية والشيعية (٧٠) تذكر مراحل تسعا يتبعها الداعية فى كسب الاتباع .. وهى التفرس، والمؤانسه ، والتشكيك ، والتعليق ، والربط . والتدليس ، والتلبيس ، والخلع ، والسلخ ونحن نرجح ان هذه المراحل كانت سبعا فقط جريا على الفلسفة السبعية فى التنظيم ، ونعتقد ان حالتى « التدليس والتلبيس » من نسج خيال خصوم القرامطة لتشويه دعوتهم ، فليس معقولا ان يصم القرامطة انفسهم «بالتدليس والتلبيس» ، كما ان

وضعهما بين مرحلتي « الربط والخلع » تدليس واضح فبدونهما يبدو التسلسل المرحلي منطقيا من ناحية ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السبعية من ناحية أخرى .

وفي المرحلة الاولى ـ مرحلة التفرس ـ يختار الداعيه بعين فاحصة الشخص المراد استقطابه للدعوة ، فيخاطبه بلغته المحببة ، مدخلا في روعه انه على نفس مذهبه سنيا كان او خارجيا او شيعيا .. (٧١) الخ .. متعاطفا معه فيما يعاني من مشكلات ، محاولا القاء تبعتها على الخلافه .

فاذا لمس منه استجابة زاد في توودده اليه ومؤانسته وهون من أمر ما آشكل عليه مطمئنا اياه بأن الخلاص لا محالة آت على يد احد رجالات آل بيت الرسول (ص) .

ثم بعد ذلك تأتي مرحلة التشكيك ، وفيها يرمي الداعي الى تحرير التابع من معتقداته المذهبية فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم الاجتماعي .. وينتهي الى ان فساد سياسة الحكام ترجع لفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون في مذهب الدولة لا في العقيدة الاسلامية كما يزعم مؤرخو السنة والشيعة .

وحين يتشكك التابع في مذهب الدولة ويلح في طلب مذهب بديل يتيح له من ازمته مخرجا ،

يتريث الداعى حتى يتأكد من صدق عزيمته ، فاذا تبين له ذلك صارحه بضرورة اخـذ العهد والميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل ، واذا تشـــكك الداعى فى نواياه اعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة « بالتعليق » ، اى التى يتعلق بهـا ويتوقف عليهـــا دخـول التابع فى الدعوة والانخراط فى سلكها .

فاذا ما اظهر التابع استعداده للالتزام بالطاعة لامام من آل البيت والاسـتجابة لأوامـر الداعى وتنفيذها بدقة وتفان اخذ عليه الداعى عهدا بذلك بمقتضاه يصبح مرتبطا بالدعوة (٧٢) . ومن هنا عرفت هذه المرحلة « بالربط » .

ويرتبط بها بداهة مـرحلة الخـلع (٧٣) . وتعنى توقف التـابع عن مباشرة تعـاليم مذهبة السابق بعد اعلانه الدخول فى الدعوة . وليس — كما يزعم الغزالى — تخـلى التـابع عن التكاليف الشرعية .

وحـين يثبت الداعى التزامه بتعاليم الدعـوة ومباشرة شئونها يكون قد انســلخ بالفعل عن مذهبة السابق واصبح عضوا فى الدعوةالقرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العـامل فى الدعوة بعد اجتيـاز تلك السـبع والتسـليم ببلاغاتهـا

.. ونجد لذلك سندا فى رواية ابن النديم(٧٤) عن « البلاغات السبعة » فى الدعوة القرمطية .

مما سبق يتضح بجلاء ان الدعاة كانوا يولون فى دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والعدالة الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا فى كسب الانصار ولو كانت الدعوة مذهبية فقط لما قدر لها النجاح والانتشار ، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة والطبقات الكادحة التى لم تكن التعقيدات المذهبية الملغزة تتفق وقدراتها العقلية ، لكن الجانب الاجتماعى الذى انطوت عليه الدعوة ممثلا فى اقرار مبدا العداله صادف استجابة لدى الجماهير الساخطة من الفلاحين والعبيد المسخرين والعمال والمهنيين فى سواد العراق والبحرين بمدنه وقراه . ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال ما يعينهم على مواجهة اعباء العيش وشظف الحياة، فضلا عن وعدهم بأنهم سيرثون املاك سادتهم وجلاديهم من اهل الظلم والجور ، وان هذه الاملاك التى ستئول اليهم تصبح لهم حقا مشروعا حسب الاية الكريمة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » . لذلك نستبعد ما ذهب اليه احد الدارسين (٧٨) من ان الجانب الاجتماعى فى الدعوة كان على حساب الجانب الدينى حيث أوهم الدعاة اتباعهم ان

« الانبياء والسلاطين انزلوا الجماهير الى مستوى العبودية الاجتماعيــة » • ويبدو آنه تأثر فى ذلك برواية للبغدادى (٧٩) تقول ان «القرامطة اعتقدوا ان الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحـاب نواميس ومخـاريق احبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنرنجيـات واستعبدوهم بشرآئعهم » ' والبغدادى من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب اهل السنة كفرة زنادقة • والثابت ان القرامطة ندوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسبنا شـهادة رحالة زار بلاد البحرين فى عهد القرامطة واعترف ــ رغـم عدائه لهم « بأنهم يعترفون بنبوة محمـد (٨٠) وان الويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة فى الاسـلام ' وتدعو الى تطبيقها ، وفى هذا المعنىذكر ابنالأثير (٨١)انعليا بن عيسى وزير المقتدر العباسى ــ وكان صـاحب ضياع واسعة ــ قبض على قرمطى وسأله عن سبب اعتناقه المذهب القرمطى فأجابه قائلا « لما صـح عنـدى انه على الحق ' وانت وصـاحبـك ــ اى الخليفة ــ كفار تأخذون ماليس لكم »• وفى ذلك دلالة ناصعة على ان الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل ستهدفت الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة •

وقد وفى حمدان بن الاشعث بما عهد عليه اصحابه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة الاجتماعية فى صورة مثلى فيما عرف بنظام «الالفة» الذى يعد تجربة اشتراكيه فذة تثير الاعجاب « اذ نزل الفرد عما يمنكه للجماعة ، وأصبح ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة وما يبذله من نشاط فى نصرة دعوتها هو الذى يحدد مكانه ووضعه فى المجتمع » على حد تعبير باحث معاصر (٨٢) ولا يخالجنا شك فى ان حمدان استوحى هذا النظام من تعاليم الاسلام ، والقرآن الكريم زاخر بالايات التى تحض على الألفه والتعاون لصالح الجماعة ، قال تعالى « واذكروا نعمه الله عليكم اذ كنتم اعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا » ، « ولو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم » ، « وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الاثم والعدوان » .... الخ .

وقد أورد النويرى (٨٣) معلومات مثيرة عن تلك التجربة الرائدة ، اذ يقول « ... ثم فرض عليهم الالفة ، وهو ان يجمعوا اموالهم فى موضع واحد وان يكونوا فيه اسوة واحدة ، ولا يفضل احدمنهم صاحبه واخاه فى ملك يملكه . واقام الدعاة فى

كل قرية رجلا مختارا من ثقاتها يجمع عنده أموال اهل قريته من بقر وغنم وحلى ومتاع وغيره ، واخذ كل رجل منهم بالاجتهاد فى صناعته والتكسب تجهده ليكون له الفضل فى رتبته ، وجمعت المراة كسبها من مغزلها ، والصبى اجرة نظارته لنطير ، واتوه بها . فلم يتملك احدمنهم الاسيفه وسلاحه» ولم يختف ذلك النظام بعد سقوط قرامطة العراق انما استمر فى دولتهم بالبحرين ، وأثار اعجاب ابن حوقل (٨٤) الذى ترك صورة واضحة عن نظام الحكم فى هذه الدولة . ويتضح انه كان اشبه « بالجمهورية الديمقراطية (٨٥) » منه « بالملكية الوراثية » (٨٦)

ويخيل الينا ان حمدان قرمط لم يبتدع هذا النظام ابتداعا ، انما اجتهد فى تطبيق مفهومه للعدالة الاجتماعية فى الاسلام بما يتواءم وظروف مجتمع زراعى صناعى مستفيدا فى ذلك من الأفكار والآراء ذات الطابع الانسانى فى الحضارات السابقة بما لا يتعارض ومبادىء الاسلام ، واجتهاده فى هذا الصدد أشبه باجتهاد عمر بن الخطاب حين شرع فى تنظيم الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الكبرى (٨٧)

ولم يكن هذا النظام متأثرا فى فلسفته بالعقائد الغنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحكام على اساس

نظرية الحلول كما ذهب ابن حزم (٨٨) ونقله عنه آدم ميتز (٨٩) . كما لم يكن احياء للمذاهب الفارسية القديمة كالمزدكية وما تلاها من آراء الخرمية والبابكية الداعية الى الاباحية والشيوعية فى المال والنساء كما زعم البغدادى (٩٠) فكل هذه الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادى والغزالى والحمادى ومن نقل عنهم ، وكلهم «رأوا فى الحركة تمثيلا لجهود العقائد التى غلبها الاسلام لتندس فيه فتقضى عليه أو تحل محله أما بشكلها القديم او بشكل الحادى خالص (٩١) »

وعلينا أن نناقش ما انطوت عليه تلك النظرة من غلو واسراف مع تبيان مدى تأثر الحركة القرمطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هذه التأثيرات لاتنال من الطابع الدينى الاجتماعى للحركة .

فالذين يتهمون القرامطة بالقول « بالحلول » « والتناسخ » ليسوا على صواب فهذا الاعتقاد لم يكن ليخدم دعوتهم فى شىء اذ ان حلول روح احدهم فى ثور وفى غيره لا يؤكد صحة الدعوة او يوضح سموها (٩٢) . ولو ان القرامطة اعتقدوا بأن روح الله حلت فى الامام الاسماعيلى لما خرجوا عليه واستقلوا بدعوتهم ، ولما ناصبوا الائمة الفواطم

العداء ، واتهام ابن حزم القرامطة بتاليه حاكمهم ابى سعيد الجنابى لا يتفق وانقسام القرامطة على افراد اسرته شيعا واحزابا متنافسة (٩٣) .

والقول بدعوتهم الى الاباحية والشيوعية الجنسية زعم مردود فنده بعض الدارسين المعاصرين من امثال برنارد لويس ومحمد عليان وعبد الجليل حسن .

فيذكر لويس (٩٤) ان هذا الفهم الخاطيء منسوب الى نظام الملك ـ مؤلف سياستنامة الذى اعتبر الحركة القرمطية امتدادا للمزدكية ، بيد ان المزدكية نفسها لم تدع الى الاباحية ، كذلك يعزى الى تحامل مؤرخ شيعى ـ هو ابن رزام ـ على القرامطة لاسباب سياسية ، فنقل عنهما من جاء بعدهما دون روية او تمحيص ، ونعتقد ان نظام الملك ـ وهو سنى المذهب ـ نظر الى المرأة نظرة ازدراء فاعتبرها مخلوقا فاسدا ومستودعا للشرور والاثام (٩٥) ، لذلك تجنى فى احكامه على المرأة القرمطية التى تبوأت مكانة سامية فى المجتمع ، فاعتبر سفورها وقيامها بالعمل جنبا الى جنب مع الرجل وتحملها كافة الاعباء والمسئوليات على قدم المساواة ، اعتبر ذلك نوعا من الاباحية المرذولة كما ان نظام الملك كان سنى المذهب متعصبا لآراء الاشاعرة والحنابلة فضلا عن كونه وزيرا للدولة العسكرية السلجوقية التى اسرفت

اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية .

اما ابن رزام الذى ادعى ان حمدان قرمط كان يجمع الرجال والنساء فى ليلة معلومة فيختلطون ، فكان مدفوعا فى دعواه بتعصبه الشديد للمذهب الاسماعيلى الذى انشقت عنه الحركة القرمطية فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويهها والانتقاص من قدرها .

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم على اساس ان نظام الوراثة الذى حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، وما تبوأته المرأة فى المجتمع القرمطى من احترام ، وما عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطق الاباحية (٩٧) .

اما حجة الاستاذ عبد الجليل حسن فقامت على اساس ان المزدكية والخرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، اعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبط بتعاليمهما الثورية رفض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلقة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالح الطبقات المستضعفة . فقد دعا مزدك الى انه في وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته الى رجل آخر مسه الاملاق ، وهذا مبدأ انسانى ــ فيما نعتقد ــ اخذ به الرسول (ص)

حينما اخى بين المهاجرين والانصار ، فكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها أخـوه المهاجر • كما فند الاستاذ عبد الجليـــل دعوى اباحية « الخرمية » ــ وتعنى مذهب اللذة حسب تفسير اعداء الحركة ــ على اساس تناقض الروايات فى هـــذا الصـــدد ، ففى الوقت الذى زعم فيه البغدادى مثلا أن الخرميه يمارسون الشـــيوعية الجنسية ذكر فى موضع آخر انهم « بنوا مساجد للمســـلمين • وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم (٩٨) » •

قصـــارى القـــول أن التهم التى وجهت الى القرامطة كالقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة الى الاباحات والمحرمات أمر لا يتفق وطبيعـة الحركة وسجل تاريخها المشرف •

لكن الذى لا شـــك فيه ان التجربه القرمطية

افادت من ميراث الافكار المســـتنيرة فى النظم والنظريات الشرقية والغربيه على السواء وكيفتها بما يتفق وطبيعة العصر دونما تعارض مع تعاليم الاســـلام • ونعتقد ان القرامطة افادوا فى نشر دعوتهم وتنظيم مجتمعهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة فى هذا العصر ، فقد انعكس تقدم علم الفلك مثلا عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم

السرية كما ألمحنا سلفا .. كذلك افادوا فى ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من الآراء التى طرحها افلاطون فى جمهوريته ، والتى تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء فيما بعد ، ووجدت صداها فى الفلسفة الاسلامية حتى ليذهب سباين(٩٩) الى «ان كتاب الجمهورية لأفلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه العصور اللاحقة اكثر اتجاهاتها تنوعا » .

حاول افلاطون فى الجمهورية تقرير الاصول الضرورية او وضع التخطيط الامثل لقيام جمهورية مثالية او مدينة فاضلة تنتفى فيها كل الشرور والاثام التى زخرت بها المجتمعات المعروفة الى عهده ، بحيث تعم الفضيلة وتسود العدالة ويحدث الوفاق بين سكانها (١٠٠) ، ومع أن افلاطون افرط فى مثاليته فكانت جمهوريه «يوتوبية صعبة التحقيق ، ومع انه قد تخلى عن كثير من آرائه عندما وضع كتابه « القوانين» احساسا بهذا الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه وتأثروا بافكاره الى حد بعيد ، واذا كانت جماعة اخوان الصفا التى نشأت فى منتصف القرن الرابع الهجرى ـ اى بعد قيام دولة القرامطة ـ قد صاغت كثيراً من رسائلها بوحى من آراء افلاطون فى

الجمهوريه ، فان فيلسوفا اسلاميا كالفارابى
الف كتاب «آراء اهل المدينه الفاضلة» ـ قبل ظهور
الدعوه القرمطيه ـ على غرار جمهورية افلاطون ،
وغنى عن القول ان الفارابى مزج بين آراء افلاطون
وفلسفه ارسطو ومبادىء الاسلام بما لا يدع للشك
سبيلا (١٠١) وقدم صورة جديدة ليوتوبيا اجتماعية
صعبة التحقيق • اما القرامطه فقد كانوا اول من
طبق كثيرا من هـذه الافكار المثالية الافلاطونية
بعد اعطائها صبغة اسلامية مميزة • يتضح ذلك
برصد اوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون
الطوبوية وبين التجربه القرمطية •

لقد بنى افلاطون فلسفته على اساس فهمه للنفس
الانسانيه التى تجمع حسب تصوره بين قوى ثلاث:
الناطقه والغضبية والشهوانية ، لذلك رأى تقسيم
العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة
الحكام وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين ، وهذه
الجماعات الثلاث يجب اعدادها وتنشئتها منـذ
الطفولة ، ويعد الحكام اعدادا خاصا حتى يكتسبوا
فضيلة الحكمة والحزم فيصيروا فلاسفة ، والحراس
يغرس فيهم فضيلة الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون
ينشأون على فضيلة العمل والعفة والاعتدال وهذه
الجماعات جميعا ترتبط برباط الأخوة والمساواة

والتعاون على مايكفل سعادة الجميع ليس الا • ورأى والتفرقة بينها قائمة على أساس سسيم العمل افلاطون ان العدالة لاتتحقق مع وجود مبدأ الملكية ، لذلك دعا الى الغائها باعتبارها شرا مستطيرا ، كما نادى بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس ، لكنه عدل عنها بعد ذلك فى كتاب « القوانين » ، وأشاد بالنظام الأسرى وأكد على تعزيز الروابط العائلية (١٠٢) •

فالى أى مدى انعكست هذه الفلسفة على التجربة القرمطية ؟؟ تطالعنا المصادر بوجود طبقة مستنيرة عاقلة بيدها زمام السلطة ومقاليد الحكم ، رئيسها عادل غير مستبد يسترشد بجماعة الشورى التى عرفت « بالعقدانية » (١٠٣) أى اصحاب الحل والعقد — ومبدأ الشورى عصب الديموقراطية السياسيه فى الاسلام — وهذه الجماعة على قدم المساواة مع الحاكم الذى هو أحدهم • Primus

imter Pqris — لايمتاز عنهم فى شىء ويحكم بالعدل والانصاف » وفق نصيحة اقرانه ، فهو « السيد » وهم « الاشيرة » (١٠٤)والجميع من رجال الدعوة المحيطين بأسرار العلم والحكمة • اليست هيئة الحكم هذه شبيهة بحكومة الفلاسفة — عند افلاطون — التى « ادركته

المعانى الكلية للعدل والجمال والخير الاسمى » -
ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل تتولى جماعة
الفلاسفة المشورة (١٠٥) ؟ .

كما تولى شئون القتال فى المجتمع القرمطى
جماعه خاصة من المحاربين الذين كانو يعدون منذ
الطفولة اعدادا عسكريا صرفا وفق نظام للتربية
متعارف عليه ، فكانوا يجمعون فى دور خاصة
ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل
السلاح » ويذكر المقريزى (١٠٦) ان جماعة المقاتلة
فى الاحساء بلغت عشرين الف جندى على استعداد
للتضحية والفداء ' وكانوا فى شجاعتهم فى القتال
مضرب الامثال(١٠٧) ٠من الواضح اذن ان القرامطة
تأثروا فى هذا الصدد بآراء افلاطون فيما يتعلق
بطبقة الحراس التى كانت تعد منذ طفولتها اعدادا
رياضيا فاذا بلغوا الثانية عشرة يزاولون التدريبات
العسكرية ويتفرغون للحرب تفرغا تاما (١٠٨) ٠

أما قطاع المنتجين فى المجتمع القرمطى فكان
ينهض برسالته على خير وجه وقد ذكر ناصر خسرو
(١٠٩) ان ثلاثين الفا كانوا يعملون فى الاحساء بالزراعة
وفلاحة البساتين ، وان العمال والمهنيين كانوا
ينتظمون فى جماعات متخصصة ، وحتى النساء

والاطفال كانت لهم اعمالهم المحددة كما اشار النويرى .

كما كان القرامطه يقدمون العون لكل صاحب صناعة ينزل دولتهم ويعدون بيوتا خاصة لسكناهم على حساب المجموع ، فوجه الشبه من ثم كبير بين القوى العاملة بنظامها فى المجتمع القرمطى وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة للمنتجين تقوم على أساس من التفانى والعفة والتعاون والاعتدال (١١٠) .

والوضع السامى الذى حظيت به المرأة فى المجتمع القرمطى ومساواتها بالرجل فى تحمل المسئوليات والاعباء (١١١) ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ المساواة بين الجنسين . فلم يميز فى نظامه التربوى بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة (١١٢) .

لذلك يمكن القول بأن القرامطه تأثروا الى حد بعيد بآراء افلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية فى العراق والبحرين بعد تكييفها مع الواقع الاجتماعى واكسابها طابعا مميزا يستند بالدرجة الأولى على مبدأ العدالة فى الاسلام .

المراجع والحواشى

(١) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ١٨٩ ٠

(٢) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٧ مخطوط ٠

(٣) آدم ميتز : الحضارة الاسـلامية فى القرن الرابع الهجرى ج ٢ ص ٦٩ ٠

(٤) انظر : محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العـراق ص ٢١٧ ٠

(٥) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٢٦ ، ٢٧٠

(٦) الفرق بين الفرق ص ٢٧٨ ٠

(٧) فضائح الباطنية ص ٤٧ ٠

(٨) نفسه ص ٢٩ ٠

(٩) تاريخ الامم والملوك ج ٨ ص ١٥٩ ٠

(١٠) نفسه ص ١٦٢ ٠

(١١) اتعاظ الحنفا ص ١٠٧ ٠

(١٢) نفسه ص ١٣٠ ٠

(١٣) عبد الجليل حسن : ثورة الغاضـبين - مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٦ ٠

(١٤) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ج ٢ ص ٦٢ ٠

(١٥) نهاية الارب ج ٢٣ ص ٦٩ ٠

(١٦) راجع : المسـعودى : مروج الذهب ج ٤ ص ٩

وما بعدها ، وحسن محمــود : العالم الاســلامى فى العصر العباسى ، الفصل الخاص بعصر استبداد الاتراك .

(١٧) هذه النظرة فندها فلهوزن وجولدتسـيهر ، كذلك بيكر وفان فلوتن اللذان اكدا على البعد الاجتماعى لحــركة القرامطة . راجع التفصيلات التى وردت عن هذا الموضوع فى كتاب لويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٩ - ١٩١ .

(١٨) تاريخ الكوفة ص ٥٢٠ .

(١٩) المنتظم المنشور ، مجلة Revisto degli studi Orientoli;voi.xlll, p.269

(٢٠) تاريخ الامم والملوك حـ ٨ ص ٢١٤ ، ١٥ .

(٢١) المسعودى : التنبيه والاشراف ص ٧

(٢٢) عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى ، المقدمة .

(٢٣) مسكويه : تجارب الامم حـ ٢ ص ٩٧ .

(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ص ٢٤١ .

(٢٥) عن مزيد من التفصيلات حول الاقطاع الاوربى راجع
Paihtev : Ahistory Ofthe Middie ages.p.112.209

(٢٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٨٠ .

(٢٧) الماوردى : الاحكام السلطانية ص ١٧٣ .

(٢٨) تجارب الامم حـ ٢ ص ٩٩ .

(٢٩) نفسه ص ٩٨ .

(٣٠) نفسه ص ٩٩ .

(٣١) آدم ميتز : جـ ٢ ص ٣٧٩ .

(٣٢) فضائح الباطنية ص ٥٣ ، والغزالى رغم مكانته فى العلم لم يستطع أن يتحرر من وضعه الطبقى ، فقد كان منعما مترفا ، ربيب بلاط السلاطين السلاجقة وقصور وزرائهم ، فصلته بالوزير السلجوقى نظام الملك فى غنى عن التعريف ، لذلك فهو حين يزدرى العامة ويصفهم بالجهل لايعنى نعتهم بعدم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظرة طبقية استعلائية • وهو أمر نجده ايضا فى عصر متاخر حينما يحتقر الجبرتى العامة فيسميهم « الحرافيش » تميزا لهم عن الطبقة الموسرة من « أولاد الناس » • وفى ذلك دلالة واضحة على ارتباط الفكر السلفى عموما بالسلطة واتحاد التيار العقلانى بالعدالة الاجتماعية •

راجع آراءنا فى هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة ١٩٧٣ فى الندوة التى عقدتها المجلة تحت عنوان « الدين والمنهج العلمى »

(٣٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٠٤ •

(٣٤) Paisson d,al Halladj . Voi . i . p . 340

(٣٥) عبد العزيز الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتاخرة ص ١٨٤ ــ ١٨٥

(٣٧) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذى كتبه دى بور عن جماعة اخوان الصفا فى كتابه « تاريخ الفلسفة الاسلامية » وكذلك كتاب « اخوان الصفا » للدكتور جبور عبد النور •

وهذه الجماعة ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها فى كثير من مدن العراق ، وظهورها كحركة فكرية تستهدف « التنوير » وتوعية « الاخوان » بمفاسد النظام العباسى نتيجة طبيعية لاخفاق الحركات الثورية التى واجهتها الخلافة بالعنف والبطش ، وتركيزها فى الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع أسلوب الثورة الذى لم ينجح الا فى الاطراف ، فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦ هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة بأسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فالفوا مجموعة من الرسائل فى الفلك والرياضيات والجغرافيا والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعتهم لاعدادهم فكريا كطلائع ثورية معادية للسلطة .

(٣٨) عن مزيد من المعلومات حول النشاط البحرى العباسى فى البحار الشرقية راجع : جورج حورانى : العرب والملاحة البحرية فى المحيط الهندى .

(٣٩) عن النشاط البحرى الاسلامى فى البحر المتوسط فى أواخر القرن الثالث الهجرى انظر : محمود اسماعيل : الأغالبة .

(٤٠) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ٢ ص ٣٦٥ .

(٤١) الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى ص ١١٤ .

(٤٢) البلدان ص ٥١ ٠

(٤٣) الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتاخـــرة ص ٢٠ ٠

(٤٤) ميتز : المرجع السابق ص ٣٨٢ ٠

(٤٥) نفسه ص ٣٧٩ ٠

(٤٦) بلغ البؤس بين الفقراء مداه حتى ليـــــذكر احد المؤرخين ان امرأة من الكوفة كانت تقتفى اثر قافلة تجـــارية لتلقط ما عساه يسقط من التمر فى ردائها الرث المهلهل ٠

انظر : الأصبهانى : مقاتل الطالبيين ص ٣٤٠ ٠

(٤٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٤٢ ٠

(٤٨) لعب التراث الفارسى دورا بارزا فى هذا الصدد ، وافاد الاسماعيلية والقرامطة من حركة التنوير فى مدينــــة حران ـ مركز الصابئة ـ اذ كانت مركز اشـــعاع فكرى فى الفلسفة والفلك والطب ٠

(٤٩) كانت الايديولوجية الدينية ضرورة اساسية لنجاح الثورات الاجتماعية فى هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانيـــة البحتة لم تصادف نجـــاحا ووصم روادها بالمروق والزندقة وهذا يفسر لماذا لم ينجح المعتزلة فى استقطاب الجمـــاهير الساخطة رغم ما ينطوى عليه مذهبهم من جمع بين الاتجـــاه العقلانى والعدل الاجتماعى ٠ كذلك فشلت الثورات الاجتماعية

التى لم ترتكز على أيديولوجية دينية كثورة الفلاحين فى عهد المعتصم التى تزعمها المبرقع اليمانى سنة ٢٢٧ هـ ، وثورة الزنج فى منتصف القرن الثالث الهجرى رغم ما احرزته الثورة من نجاح . انظر : الطبرى : حـ ٨ ص ٤٤ ومابعدهمـــا ، عبد الجليل حسن : ثورة الغاضبين ـ مجلة الكاتب عدد ١١٧ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٥٠) انظر : عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ـ مقال بمجلة الشرق سنة ١٩٥٩ حـ ٤ ، ص ٥٦٩ .

(٥١) راجع : جبور عبد النور : اخوان الصفاء ص ٢٥ .

(٥٢) أورد لويس عدة ابيات من الشعر فى هـذا المعنى وهى :

تلوم على تركى الصـــلاة حليلتى
فقلت اغربى عن ناظرى انت طالق

فو الله ما صليت لله مفلســـــا
يصـــلى له الشيخ الجليـل وفائق

لماذا اصــــلى اين ربعى ومنزلى
واين خيولى والحــلى والمنـــاطق

اصلى ولاشبر من الارض يحتــوى
عليـــه يمينى ؟ اننى لمنـــافق

بلى ان على الله وســـــع لم ازل
اصلى له ما لاح فى الجـــو بارق

انظر : اصول الاسماعيلية ص ١٩١ .

(٥٣) الطبرى : حـ ٨ ص ١٥٩ .

(٥٤) عن هذه الأسباب راجع : محمد عبد الفتاح عليان . قرامطة العراق ص ٧٦ ومابعدها .

(٥٥) عن مزيد من التفصيلات راجـــع . ابن خلدون : العبر حـ ٤ ص ٩١ ،

Veit, G: Histoire de l'nation Fggtienne. P. 101 seg.

جمال سرور : النفوذ الفاطمى فيجزيرة العرب ص ٣٤ ومابعدها

(٥٦) انظر : ابن النديم : الفهرست حـ ١ ص ١٨٧ ، المقريزى : اتعاظ الحنفا ص ١٠١ .

(٥٧) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٨ .

(٥٨) آدم ميتز : حـ ٢ ص ٩ .

(٥٩) ابن حيون : تاويل دعائم الاسلام حـ ١ ص ٢٩٧

(٦٠) الغزالى : فضائح الباطنية ص ١٦ .

(٦١) الحضارة الاسلامية حـ ٢ ص ٧٢ .

(٦٢) اى يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد فى الدين هبة الله الشيرازى : المجالس المؤيدية حـ ٦ ص٣٢٩

(٦٣) نعلم أن الاسماعيلة جعلوا مراتب الدعوة تسعا بدلا من سبع ، وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم الفلكى على أساس ان الاسبوع سبعة أيام .

(٦٤) ابن النديم : الفهرست حـ ١ ص ٢٦٨ .

(٦٥) آدم ميتز حـ ٢ ص ٧٠ .

(٦٦) نفسه ص ٧٢ .

(٦٧) محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ١٦٣ .

(٦٨) المقريزى : اتعاظ الحنفا .. ص ١٠٣ .

(٦٩) آدم ميتز : جـ ٢ ص ٤١٦ .

(٧٠) الغزالى ، فضـــائح الباطنية ، الديلمى : قواعد عقائد آل محمد .

(٧١) الغزالى : ص ٢١٠ .

(٧٢) وهاك نصه « يقول الداعى للمستجيب : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمة رسوله عليه السلام ، وما اخذ الله على النبيين من عهد وميثاق ، انك تستر ما ســمعته منى وتسمعه ، وعلمته من أمرى وأمر المقيم بهذه البلد لصــاحب الحق الامام المهدى وامور اخوانه واصحابه وولده واهل بيته ، وامور المطيعين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدى ومخالصة شيعته من الذكور والاناث والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تتـــكلم به أو اطلق لك صاحب الامر المقيم فى هذا البلد او فى غيره، فتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولاتتعداه ، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك والزمته نفسك فى حالة الرغبة والرهبة والغضب والرضا، وجعلت على نفسك عهدالله وميثاقه ان تمنعنى وجميع من اسميه لك وابينه عندك مما تمنع منه نفسك ، وان تنصح لنا وللامام ولى الله نصحا ظاهرا وباطنا ، والا تخـون الله ولا

وليه ولا احدا من اعوانه واوليائه ومن يكون منه ومنا بسبب من اصل ومال ونعمة ، وانه لا رأى ولا عهد تتناول على هذا العهد بما يبطله ، فان فعلت شيئا من ذلك وانت تعلم انك قد خالفته ، فانت برىء من الله ورسله الأولين والآخرين ومن ملائكتـــه المقربين ومن جميع ما انزل من كتبه على انبيائه السابقين ، وانت خارج من كل دين ، وخـــارج من حـزب الله وداخل فى حزب الشـــيطان واوليـــائه ، وخـــذلك الله خذلانا بينا يعجل لك بذلك النقمـــة والعقـــوبة ان خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتاويل او بغير تاويل ، فان خالفت شـــيئا من ذلك فلله عليك ان تحج الى بيتـــه ثلاثين حجـــة نذرا واجبا ماشـــيا حافيـــا .. وان خالفت ذلك فكل ما تملكه فى الوقت الذى تخلف فيه صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ، وكل مملوك يكون لك فى يوم تخالف فيه فهم احرار ، وكل امراة تكون لك او تزوجها فى المستقبل فهى طالق ثلاثا ان خالفت شـــيئا من ذلك . وان نويت او اضمرت فى يمنى هـــذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من اولها الى آخرها لازمة لك . والله الشاهد على صدق نيتك وعقد ضميرك ، وكفى بالله شـــهيدا بينى وبينك .

قل : نعم .

فيقول المستجيب . نعم »

(٧٣) لانعتقد فى صـــحة ما ذكره الغـــزالى عن مرحلتى

التدليس والتلبيس ويعنى بهما التمويه على التـــابع ببعض المسائل الاعتقادية التى من شأنها جعله يتنصل من العبادات ويلتزم بتأويلات الأئمة الذين أودع الله فيهم أسرار العلم ، ومما يؤكد شكوكنا ـ فضلا عما ذكرناه سلفا ـ أن الديلمى يختلف مع الغزالى فى تسمية المرحلة الثانية اذ بينما يسميها « التلبيس » يطلق عليها الديلمى « التأسيس » ٠

انظر قواعد عقائد آل محمد ص ٤٢ ٠

(٧٤) الفهرست ح ١ ص ٣٦٨ ٠

(٧٥) الطبرى ٠ ح ٨ ص ٢٣٠ ٠

(٧٦) النويرى : ح ٢٣ ورقم ٥٨ ٠

(٧٧) المقريزى : اتعاظ الحنفا ٠٠ ص ١٠١ ٠

(٧٨) راجـع : عبد العزيز الدورى : تاريخ العـــراق الاقتصادى ص ٧٣ ٠

(٧٩) راجع : الفرق بين الفرق ص ٢٨٨ ٠

(٨٠) سفرنامه ـ الترجمة العربية ص ٢٢٥ ٠

(٨١) الكامل ح ٨ ص ٨١ ٠

(٨٢) انظر : محمـــد عبد الفتاح عليـــان : قرامطـة العراق ص ٥ ٠

(٨٣) نهاية الأرب ج ٢٣ ورقة ٥٨ .

(٨٤) المسالك والممالك ص ٩٥ .

(٨٥) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ص ٥٧٥ .

(٨٦) محمد جمال الدين سرور : النفـــوذ الفاطمى فى جزيرة العرب ص ٣٢ .

(٨٧) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عنـــد عمـــر بن الخطاب ، مقال فى كتـــاب « عمر بن الخطاب ـ نظـــرة عصرية »

(٨٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل حـ ٢ ص ٧١ .

(٨٩) الحضارة الاسلامية حـ ٢ ص ٧١ .

(٩٠) الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ .

(٩١) لويس : اصول الاسماعيلية ص ١٨٨ .

(٩٢) محمد عبد الفتاح عليان : ص ١٩٤ .

(٩٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الســـياسى حـ ٣ ص ٣٤٥ .

(٩٤) اصل الاسماعيلية ص ١٩٩ .

(٩٥) جرانفيل : تاريخ الادب فى ايران ص ٢٦٢ .

(٩٦) الطبرى : حـ ٨ ص ٢٤٤ .

(٩٧) راجع : قرامطة العراق ص ٢٠١ ، ٢١١ ٠

(٩٨) راجع : ثورة الغاضبين ص ١٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ٠

(٩٩) تطور الفكر السياسى ح ١ ص ٧٨ ٠

(١٠٠) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره ص ٢٥ ٠ وراجع ايضا :

I;cole Philosphique Musulmqne .
Madkoar : La piqce d, Ai Farabi dans

(١٠١) نفسه ص ٦٠ ٠ وراجع فى هذا الصدد : ابراهيم بيومى مدكور (مكانة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية)
(١٠٢) عن مزيد من التفصيلات راجع سباين : ص ٢٨ وما بعدها ، الخشاب : ص ٢٠ وما بعدها ٠
(١٠٣) ابن حوقل ص ٢٥ ــ ٢٧ ٠

(١٠٤) لويس : ص ٢٥ ــ ٢٧ ٠
(١٠٥) الخشاب : ص ٣٣ ٠
(١٠٦) اتعاظ الحنفا ، ص : ٢١٦ ٠
(١٠٧) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة ، وذلك يرجع الى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما عانوه من بطش وتنكيل اعدائهم من ناحية اخرى ٠ والمؤرخون يتحاملون على القرامطة ويصمون حروبهم بالوحشية والميل الشديد لسفك الدماء ، ويتخذون من حادثة هجومهم على مكة

ونقل الحجر الاسود الى البحرين ذريعة لمزيد من التحامل ٠
ومن المحقق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ،
ولم تعبر عن ميل طبيعي لدى القرامطة في السلب والابتزاز ،
أو عن رغبة في اهدار المقدسات الاسلامية ، لقد هدفوا من
تلك الحملة الى اظهار الخلافة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع
عن الاراضي المقدسة ، حتى انهم رفضوا اعادة الحجر الأسود
الى الكعبة مقابل « خمسين الف دينار من الذهب عرضها
العباسيون عليهم » (ابن خلدون : العبر حـ ٤ ص ٨٩) ٠ ثم
أعادوه بعد ذلك عندما حققوا أغراضهم السياسية ٠
والواقع ان المعاصرين لم ينظروا الى هذا الحادث باعتباره
حادثا جللا كما فعل اللاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة
مرتين وضربت بالمجانيق في العصر الاموي ، كما كان المتصوفة
آنئذ يعتبرون الحجر الإسود وتقديسه ضربا من الوثنية
(انظر : آدم ميتز : حـ ٢ ص ٦٤) ٠ لذلك وجب على
الدارسين التخفيف من غلوائهم والنظر الى هذا الحادث على
انه أمر طبيعي أملته طبيعة العصر وظروفه السياسية ٠

(١٠٨) الخشاب : ص ٣٠ ٠

(١٠٩) سفرنامة ص ٢٢٥

(١١٠) الخشاب : ص ٢٧ ٠

(١١١) عليان : ص ٢٠٨ ٠

(١١٢) الخشاب : ص ٢٧ ٠

(١١٣) سباين : ص ٢٨ ٠



حوار حـــول المنهج

(١) آراء معارضة

اثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الاسلامى وافسحت مجلة روز اليوسف صـــفحاتها لنشر تعليقـــات القـــراء ٠٠ وهى فى الغـــالب الأعـــم تدور حـــول المنهج معارضـــة او مؤيدة ٠ ومن المفيـــد ان نثبت الاقوال المعارضة والردود عليهـــا كما نشرت فى حينهـــا ، ونكتفى بالاشارة الى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات اصحابها ٠٠

واول من تصدى للمعارضة الاستاذ احمد موسى ســـالم الذى كتب مقالا بعنوان :

الحركات السريه فى تاريخ الاسلام ثورة مضادة

هاك نصه :

« فى العدد الماضى من روز اليوسف قرات مقالا للدكتور

محمود اسماعيل بعنوان الحركات السياسية السرية في الاسلام • ولقد تعجبت لأول وهلة من وفرة هذه المعلومات التي يفسح بها مقال الدكتور الكاتب ، والتي بدت لي في تنوعها اشبه باسماك الزينة الحمراء والفضية والصفراء وهي تسبح في وعائها البلوري تحاول ان تنفذ منه • ولما كانت هذه المعلومات او الافكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصيره على ارضنا العربية فقد رجوت أن اعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقني من المسلمين في مواجهتها وتصحيحها في ضوء الامانة العلمية عند تحكيمها في فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التي جاهدت عنه ، منبها الكاتب – اذا تقبل ذلك – الى أن هذه الافكار التي يحكيها عن غيره ، والتي يتصور انها علمية وموضوعية ليست الا تخلقات طفيلية وعدوانية للاسلام ، ولذلك فانها تموت بمجرد أن تلامس الواقع الحي الذي تريد أن تنفذ اليه ••

خلاصة المقال الطويل للكاتب ان الحركات السياسية السرية التي انتهت الى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربي والتي ذكر منها القرامطة والاسماعيلية والخوارج – هي نضال مشروع في نظره – ضد ماسماه بالملكية الوراثية الاموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هي الاشكال المبكرة – في نظره ايضا – لليسار الاسلامي التقدمي ••

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اقناع المسلمين

المعاصرين - بعد سرد كثير من الوخزات والمزاعم. الشعوبية بان الاسلام ثورة تعتمد - على عكس طبيعته تماما - على العمل السرى المنظم الذى اثبت به امثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية ان دعوة محمد بالقرآن والاسلام ثورة يسار ..

وقبل ان اخطو خطوة ابعد يحسن أن اعيد على مسامع الكاتب حقيقة أن الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطويلة ، الدين الالهى الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم الى محمد صلوات الله وسلامه عليهما أن أروع المواقف فى جهاد الانبياء هى هذه العلنية الصادعة والمدوية بالدعوة الى الله بغير رهبة أو أقنعة او عمل سرى فى مواجهة سلطان الملوك المتالهين وصلف الطغاة المتجبرين .. وان هذه العلنية المؤيدة بالبرهان والقوة هى جزء من طبيعة الدين فى تفسير الحياة ومن غايته فى احداث التغيير والتحول فى نفس الانسان بالايمان ..

فى مصادرة هذه الحقيقة الجلية كالشمس يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعوبية القديمة والحديثة .. وحسبى فى هذا المجال ان اشير الى بعضها فيما يلى :

● محاولة الكاتب أن يقدم التفسير الشعوبى الحديث للاسلام على أساس التفسير المادى للتاريخ « وذلك حين يقدم فى هذه المحاولة تلخيصا لكتاب « بندلى جوزى » واسمه « تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام » ..

يرى بندلى جوزى ان دعوة محمد هى مثال لثورة زعيم وطنى

احس بآلام العبيد والفقراء فقادهم فى وجه الارستقراطيــة الرأسمالية فى مكة ، وهو كما نرى اسقاط ساذج وعقيم للفكر المادى على الاسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب • فتاريخهما معـا يتجاوز فيما هو معلوم لنا آلاف السنين ••

● محاولة الكاتب فى سيره وراء بندلى جوزى أن يقسـم المسلمين الى يسار ويمين ، بينما الاســلام عند اهله ليس يمينا فى حقيقته او يسارا ، بل هو « علم يقينى » يتجـاوز بقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليســار للتقدم ، كما يرفض حبائل اليمين للقهر • بل ان الاسـلام الحق ـ اذا كان لابد من القيــاس بالمنطق المادى ـ هو كله يسار بالنسبة لهذا اليمين الالحادى الرجعى المتمثل فى هذه الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التى يشـــيد بها الكاتب من حيث هى ثورات مضادة للاسلام ••

● محاولة الكاتب وهو يعتـــرف أن القرامطة وغيرهم اضافوا الى افكارهم اصولا غير اسلامية من هيلينية يونانية ، واسرائيليات غنوصـــــية وشرقيات وثنية أن يدافع عنهم بعبارات عصبية وغير امينة علميا ، وذلك حين يتهم بجسارة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاســلام الاول بأنها قامت بدعوتها على آثار حضــارات اخرى ، وان امبراطورية الاسلام قد اعتمدت فى ثقافتها وحضــارتها ـ كما يقـــول الاستشراق الصـــهيونى ـ على مكتبة الاســكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ••

فهل هــــذا كلام ؟

● محاولة الكاتب أن يجعل كلمة « القرامطة » فى مقاله نغمة متميزة فى نشيده الشعوبى الذى يطرح به مفهوما غريبا على الدين ومكذوبا فى التاريخ ، وهو أن القرامطة ثوار مسلمون يناضلون عن الحرية داخل « كوميونات » هى فى نظره الصورة المثلى للعمل الثورى المنظم فى الاسلام . هذا مع ما هو معلوم من أن « القرمطة » كانت احدى الحركات السرية للمتسرب الاستيطانى داخل الوطن العربى بهدف غزوه من الداخل فكريا وعقائديا تمهيدا لغزوه عسكريا من الخارج ..

والقرامطة كما يقول الأب انستاس الكرملى فى تفسير نسبتها الى زعيمها حمدان بن قرمط هى من كلمة قرمطونا الآرامية ومعناها « المدلس » أو « الخبيث » ، فهل كان اليسارى حمدان بن قرمط خريج السراديب السرية للثورة المضادة للاسلام فى مدينة « سلمية » مدنسا ام تقدميا ؟

لقد كان القرامطة فى تاريخهم الدموى السرى مدلسين ماجورين للغزو الاجنبى وثورة مضادة للاسلام ، ولذلك فانهم فى تخطيطهم للغزو الاستيطانى عملوا على ذبح المسلمين ونهب الاموال واباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لأصحابها عصمة والوهية . فهل يمكن أن يكون هذا فى نظر من يخاطب المسلمين .. من غير تدليس ـ عملا تقدميا ؟

وبعد .. فاننى لا اطمع فى أن اغير افكار الدكتور محمود

اسماعيل بقدر ما أرجو ان يعيد النظر فى قيمـــة الادلة والمعلومات التى يعتمد عليها ، وبقدر ما احب أن يتأكد من ان العمل العربى التقدمى المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢ والعمل الفدائى الذى يستند اليه ، وهما يستندان معا الى زيادة الوضوح والفهم والتمســـك بطبيعة الايمان وحقيقة الاسلام ـ يقومان جميعا على العلنية والوضـوح وعلى الامانة العقائدية والنقاوة الثورية ، وليس على العمـــل السرى أو التسرب الخفى ..

على أن أعظم ما أرجـــوه أن يدرك جميع من قرأوا ذلك المقال مخاطر ما فيه . ومدى حاجتنا فى هذا العصر الى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الاصـــلية على أســـاس من الفهم السليم للاسلام وللتاريخ العربى .. وبذلك يتخلص المثقفون من عادة الرقص بافكارهم دائما على نغمتى القوتين الاعظم : اليمين .. أو اليسار ..

***

وكان تعقيبنا على نقد الاستاذ احمد موسى سالم فى مقال بعنوان :

نقد المنهج بلا منهج

نصـــه كالتالى :

كنت عازفا عن الرد على الاستاذ احمدموسى سالم أول الأمر وكان تصورى ان الدخول فىمساجلات فى هذا الصدد نوعمن السخف الذى لا يسفر الا عن مهاترات لا طائل من ورائها .

لكنى أيقنت أخيرا ضرورة التعقيب للكشف عن زيف من يزعمون لأنفسهم القدرة على « المواجهة والتصحيح فى ضوء الامانة العلمية » ، ومن ينصـــبون انفســـهم .. بالباطل

مدافعين عن الاسلام ٠٠ والاســـلام فى غنى عن جهـــــودهم بالطبع ـ شاهرين سلاح الارهاب مسيئين فى ذلك الى سماحة الاســـلام مخالفين منهجه القـــويم فى المحاجات « بالعبرة والموعظة الحسنة »

وبنفس منهج الاسلام الحنيف اناقش الاستاذ سالم :

واول ما انبه اليه انه لم يستطع ادراك مايقصـده الكاتب باليمين واليسار ، وخلط بين الاسلام كعقيدة ســامية وبين النظام السياسى للعالم الاسلامى فى عصرى بنى أمية وبنى العباسى ، ومن هنا انزلق الى تصور خاطىء مؤداه ان نقـــد نظام الخلافة يعنى مساسا بالاسلام ، ناسيا ان الخلفاء بشر يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان العادل والظالم ، والتـاريخ يضعهم جميعا فى دائرة النقد باعتبارهم حكاما ســـياسيين لا ائمة معصومين « فالنتائج التى ترتبت على سياستهم ـ كما يقول الدكتور طه حسين ـ كانت أكبر واوســـع واضـخم من هؤلاء الاشخاص ٠٠

انظر الى ما جاء فى « نهج البلاغة » لابن ابى الحـــديد « ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ كان الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضـــــا ٠٠ ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التى لا يصح فيها نقد لعلمت ذلك من حال نفسها ٠٠٠ ٠٠٠ وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك ويقولون فى العصاة منهم هذا القول » ٠ فاذا جاز نقد ســـياسات اجلة الخلفـــاء الراشـــدين ، افنضـــع « الملكية الاموية » و « الكسروية العباسية » فوق مستوى النقد ؟؟

فاين يزيد بن معاوية الفاسق ‥ والوليد السكير ، وابو العباس السفاح ، والامين الماجن ‥ الخ ‥ اين هؤلاء من ابى بكر بسابقته ، وعمر بعدله ، وعلى بفقهه ؟ ان الآثار السيئة التى تمخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء الأمويين والعباسيين تسوغ لنا أن نضعهم فى ناحية «اليمين» وان نضع مخالفيهم من القوى المعارضة التى ناضلت من أجل العدالة التى دعا اليها الاسلام ناحية « اليسار » – لا «الثورة المضادة» – دون ان يكون فى ذلك ادنى مساس بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم ‥

● ومن هذا التصور الخاطيء انتهى الاستاذ سالم الى تخريج أكثر خطا ، فقد اول قولنا بمشروعية العمل السرى لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقناع المسلمين المعاصرين بأن الاسلام ثورة تعتمد على العمل السرى المنظم » . ونحن لم نقل هذا ، وما رددناه هو أن العمل السرى كان اسلوبا للعمل فى مواجهة عدو ذى بأس شديد ، فما دخل الاسلام هنا ؟؟ !! وجره ذلك الى مغالطة اخرى حين نفى « مشروعية » هذا الاسلوب « ‥ ‥ فاروع المواقف فى جهاد الانبياء هى العلنية الصادعة والمدوية ‥ » حسب قوله . واسال الاستاذ سالم عن تفسير لتلك الحقيقة التى يعيها تلاميذ المرحلة الابتدائية وهى مرحلة الدعوة السرية التى استمرت قرابة أعوام ثلاثة كان النبى (ص) فيها يدعو الى الاسلام فى الخفاء حتى جاءه امر ربه « فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين ‥ انا كفيناك المستهزئين » ، وهل يستطيع

الاستاذ سالم ان يجادل فى قوله تعالى « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء الا ان تتقوا منهم تقاة » ، الا تتضمن تلك الآية الكريمة تبرير التقية ـ وهى دلعمل آلسرى ـ فى مواجهة خصم غشوم ؟

● تخبط الاستاذ سالم فى صياغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصقها بالكاتب متهما اياه بالشعوبية ، والمادية فقال ان الكاتب يتبع منهج « التفسير الشعوبى الحديث للاسلام » !! وان هذا التفسير الشيوعى هو بعينه « التفسير المادى للتاريخ » ! ويقينى انه بهذا الفهم لايدرك معنى الشعوبية ولاكنه التفسير المادى للتاريخ .

فالشعوبيةقوامها العصبية والعنصر والسلالةوهدفها الاقليمية والقومية ، والمادية التاريخية محورها البناء الطبقى ونظرتها شمولية عالمية . والشعوبية كمصطلح تاريخى تمثل رد الفعل من جانب الموالى .. وهم المسلمون من غير العرب ـ فىمواجهة السيادة العربية فى العصر الاموى وكان لها جناحان احدهما معتدل يضم المستنيرين الذين يطالبون « بالتسوية » بين كافة الشعوب وفق مبادىء الاسلام ، والاخر متطرف يقول بالتمايز العنصرى . فكيف يمكن التوفيق بين الشعوبية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقى ؟ هذا لا يمكن الا فى خيال الاستاذ سالم .

والكاتب فى منهجه لا يأخذ «بالواحدية» فى تفسير التاريخ انما اتبع فى تحليله نظرة شمولية تضع فى اعتبارها كافة

العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية متفاعلة جميعا متضافرة على خلق الحدث التاريخى . وتلك نظرة ليست ـ بالضرورة ـ مادية جدلية ، فهو منهج ارتاده المؤرخ المسعودى فى كتابه « مروج الذهب » « ... الذى شرح فيه احوال الامم والافاق ... وذكر نحلهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم » كما ذكر ابن خلدون نفسه الذى فلسف التاريخ حين عالجه باعتباره « علم العمران البشرى » وهذا المنهج طبقه بعض المستشرقين فى دراسة التاريخ الاسلامى ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارىء الى دراسات كايتانى الايطالى وماسينيون الفرنسىوبرنارد لويس الانجليزى ليتحقق صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكاتب بالشعوبية والمادية انما هدف الى كيد غير مقبول ، والكيد مردود الى نحر صاحبه فمااله ينطق بالشعوبية حين يتحدث عن « السلطة العربية على ارض الوطن العربى » فى عصور كان الاسلام فيها ـ لا العروبة ـ طابعا غالبا .

● يمضى الاستاذ سالم فى افتراءاته ، واسأله هل كان امينا وهو يحرف اقوال الكاتب وينسب اليه مالم يقله ؟ هاك مثالا . يقول اننى اتهم « بجسارة شعوبية مجتمعمدينة الرسول ودار الاسلام الاولى بانها قامت بدعوتها على اثار حضارات اخرى وان امبراطورية الاسلام اعتمدت فى ثقافتها وحضارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود ...» وليرجع القارىء الى ماذكرناه بالحرف الواحد

اذ نقول « ... نحن لاننكر افادة اليسار الاسلامى من التراث الهلليني والاسرائيليات والمشرقيات » وشــــتان مابين معنى الاعتماد ومعنى الافادة . وفى موضع اخر اكدنا معنى الافـاده حين قلنا « والفكر الاسلامى عموما والسياسى بوجه خــاص لم يكن بوسعه ان يغلق عينيه عن التجارب التى ســـبقته والتى كانت موجودة بالفعل فى دار الأسلام » . وهنا ننبه الى اننا قلنا الفكر الاسلامى بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ولم نقل الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصـد بذلك ان يدمغنا باتهام خطير ، فيقولنا اقوال بعض المستشرقين من امثال بيكر وجولد تسيهر وجريجوار الذين تحــاملوا ـ فى تعصب مقيت ـ على العقيدة الاسلامية واعتبروها محــاكاة وتقليدا ممسوخا لبعض النحل النصرانية الشرقية . واحـب ان افوت عليه غرضـــه فاحيطه علما باننــا كتبنــا ابحاثا ودراسات ناقشنا فيها تلك الاراء وفندنا مزاعم اصــحابها بالحجة والبرهان ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها ..

لقد اخطأ الاستاذ سالم فى فهم مصطلح « دار الاســـلام » فاعتبرها « مدينة الرسول » . و « دار الاسلام » تعنى العالم الاسلامى برمته تمييزا له عن مصـــطلح « دار الحرب » وهى البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول (ص) فعـــرفت « بدار الهجرة » وليرجع الاستاذ سالم الى كتاب « الاحكـام السلطانية » ليتعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط نفسه ويلقى بالتهم جزافا .

● كلام الاستاذ سالم عن القرامطة محض هراء فهـــو يقول ان « القرمطة » « كانت احدى الحركات السرية للتسرب

الاستيطاني داخل الوطن العربى ... تمهيدا لغزوه عسكريا لصالح سلطة اجنبية » هذه الصورة الكاريكاتورية .... بدون تعليق » ..

واود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعيم القرامطةلايسمى « حمدان بن قرمط » ـ كما ذكر ـ وانما حمدان بن الاشعث . «وقرمط» لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست ماخـــوذة عن الارامية بمعنى « المدلس » كما نقل عن الاب انستاس الكرملى فالتفسير اللغوى لا يعتدبه امام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخى والتى تتسق وطبيعة الحـــركة ، والباحثون فى التاريخ الاسلامى يأخذون بتفسير المستشرق ايفانوفا القــائل بان كلمـــة « قرمط » معناها الفلاح وان هــذا المعنى لايزال يســـتخدم الى الان عند سكان جنوب العراق ، وهو يتفق وطبيعة الحركة ، فقد كانت فى جوهرها « ثورة الفلاحين » .

وتحامل الاستاذ سالم على القرامطة واتهامهم « باباحـــة الفواحش ... وشيوعية النساء » اتهم معاد ومكرر ، درج عليه اعداء الحركة من « المؤرخين الرسميين » ، وهو زعم فنده برنارد لويس فى رسالته للدكتوراه عن «اصول الاسماعيلية» على اساس المكانة السامية التى تبوأتها المرأة فى المجتمـــع القرمطى . كما دحضه باحث عربى معاصر هو الاســـــتاذ محمد عليان فى رسالة للماجستير عن « قرامطة العراق » فبعد دراسة نقدية للمراجع انتهى الى القول « ... لا نســـتطيع ان نؤيد انتشار هذه المساوىء ، اذ ان انتشارها يؤدى الى وهن الرابطة الزوجية بينهم ، ولم يكن ذلك ملحـــوظا فى فى حياتهم ، فقد وقفت ابنة زكرويه من اخوتها حين قتلـــوا

زوجها موقفا يدل على تماسك الرابطة الزوجية ... هـــذا فضلا عن ان الاباحية المشار اليها كان من شانها ان تضعف الانساب بين القرامطة بل تقضى عليها قضاء تاما ، وهذا مالم نلحظه عند قرامطـــة العراق ولاعند غـــيرهم من طوائف الاسماعيلية » .

● ان دعوة الاستاذ سالم الى « تجديد عناصر ثقافتنـــــا من منابعها الاصلية » دعوة طيبة ، لكن هذا التجديد لايمكن ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن فى حاجة ماســـة الى قراءة « جديدة » للنصوص القديمة ، وهو أمر دعا اليــه الدكتور حســـين مؤنس حين طالب باعادة كتـــابة التاريخ الاسلامى ، كما اشار اليه الاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى فى مقاله عن الدم والحق فى الاسلام فى العدد ٢٣١٣ من مجـلة روز اليوسف .

● اخيرا ، اعلن اسفى عن قبول رجاء الاستاذ أحمد موسى سالم بمعاودة النظر فى الافكار التى طرحها مقالى ، بل أنصحه بأن يقرأ لسنوات طويلة ـ اطال الله فى عمره ـ ثم يعـاود قراءة المقال ، عسى الله ان يوفقه الى فهمه »

وعاد الاستاذ احمد موسى سالم فنقد التعقيب الســـابق فى مقال بعنوان .

القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يلى :

كان محمودا من الدكتور محمود اســـماعيل ـ رغم بعض كلماته النابيـــــة ـ ان يتراجـــع فى تعقيبــــه عـــلى كلمتى عن بعض ركائزه ومقدساته الفكرية التى غالى بها فى مقالاته السابقة . فلقد احس بوطأة التلازم بين تبشــــيره

بتجربة « القرامطة » فى هذا العصر ووصمه بالفكر الشعوبى، كما انه لم يجد مخرجا من تاكيدى له ان المنهج الذى يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسى بندلى جوزى ومدرسته ، فلجأ الى المواربة والتنصل وهو يسائلنى فى تعقيبه لمجرد المكابرة حيث يقول « كيف يمكن له ان يوفق - فى منهج واحد بين الشعوبية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقى ؟» ... والاجابة البسيطة التى يعلمها ولا يعترف بها هى ان مستشرقى المادية التاريخية قد تبنوا كل المزاعم « الشعوبية » للحركات السرية الاسماعيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم ادخلوا هذا الفكر الشعوبى كله فى صياغة جديدة اساسها - رغم بعض التنازلات - هو المادية التاريخية !.. فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحاد الشعوبية بالمادية التاريخية فى منهج واحد جاء هو - مع كثيرين غيره - فنقله على انه من شوامخ العلم !!

ومضى الدكتور فى خطة التراجع الملفوف فتبرأ من نسبة منهجه فى تفسير التاريخ الاسلامى الى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه الشمولى هو اجتهاده الخاص ، ثم رأى ان يعززه فقال انه نفس منهج المؤرخ المسعودى ، وزادت حاجته الى التعزيز فادعى أنه هو نفس فلسفة ابن خلدون فى كتابة التاريخ بعد تطويره ! ولكن أقدامه تسوقه اخيرا الى «المنبع» المقدس فى نظره فيقول أنة منهج الكثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالضرورة ماركسيين !

لذلك كانت رحلة التعقيب التى خاضها الدكتور ضد نقدى لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير - فارغة مملة . لقد كانت فارغة اساسا من الجواب المطلوب وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريخ ان يبشر بالقرامطة ثوارا ومناضلين وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعى استوحى عدالة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية العمـــال والفلاحـــين ؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولا عـلى تاكيدى له انه استقى علمه ومعلوماته عن القرامطة من كتاب بندلى جوزى « مع الحركات الفكرية فى الاسلام » ... وبذلك يضيع تعقيب الدكتور فى الهواء ، ويبقى مطالبا من جميـــع المفكرين الاسلاميين بتفسير للتاريخ الاسلامى على اســـــاس المادية التاريخية التى تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحـــث فقط عن العوامل الاقتصـــــادية بمفهومها لحركـــة التطور الاجتمـــاعى ؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يضـــيع تعقيبـــه فى الهواء ، فقد وجد أن من المفيد له ان يشغل فراغه باتهـــامى بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة المبتـــذلة التى يستخدمها الماديون غير العقائديين من موالى اليسار الانتهازى المهجن .. !

ويمضى الدكتور الذى اعطى ظهره للجواب المطلوب يعطينى درسا خصوصيا فى ان كلمة « قرمط » معنـــاها « فلاح » وليس معناها « المدلس » لانه هكذا قال المستشرق ايفانوف .

اذن فحمدان القرمطى معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، اما قول الأب العربى انستاس الكرملى عالم اللغات بان قرمط تعنى المدلس والخبيث فليس صحيحا ، لان ايفانوف الذى يرطن بالعربية ولايعرف الآرامية التى هى لهجة من العربية هو الأصدق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسذاجة بالدكتور حدا يعلمنى فيه مشكورا معنى دار الاسلام ومايقابلها من دار الحرب ، وهى من المصطلحات العربية الاسلامية فى العهدين الاموى والعباسى التى هدمها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ، فجعلوا دار الاسلام هى دار الحرب ، ودار الحرب هى دار السلام !

وينسى الدكتور أو يتناسى ان الكلام عن دار الاسلام ورد فى ردى على احدى فكرياته الخطرة وهى قوله بظاهرة افادة القرامطة وغيرهم من « الاسرائيليات والهيلينيات والمشرقيات » وأنه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزاوج الاضداد الفكرية ، ويكرر أقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية افادت من العناصر الغريبة عنها فى مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لرأى الدكتور على دار الإسلام الاولى فى « مدينة الرسول » التى كانت جزيرة محاصرة بهذه الثقافات عبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كما أن هذه الافكار المضادة كلها كانت كامنة بداخلها فى حصون اليهود المعروفة !

لقد رفض الدكتور الاجابة حرجا أو ترفعا ، وعلى ذلك أصبح من المفيد له ـ وان كره ذلك ـ ان اضعه أمام مصدر

علمه المنتهى حول «القرامطة» •• من المفيد أن اقدم صـــورة من « منهجه الشمولى » فى تفسير التاريخ الاسلامى فى مقتطفات من كتاب المســـتشرق الماركسى بندلى جوزى « مـــع الحركات الفكرية فى الاسلام » ليعلم ان مدرســـة هذا المستشرق هى الاصل وهو الصورة •• هى المنهج وهو ناقل المنهج !

فلقد اصدر بندلى جوزى كتابه المذكور الشهير سنة ١٩٢٨ من القدس فأصبح ما فى منهج هذا المستشرق ، الاســـتاذ السابق بجامعة باكو الروسية « مدرسة » لتفسير التـــاريخ الاسلامى تفسيرا ماديا تاريخيا ، يطرح الدين جانبا ، ويركز على العوامل الاقتصادية ، ويهتم بالمبالغـات التى تؤيد غايات هذا المنهج الذى اخذ به المفـــكرون الماركســـيون مثل يورى ايفانوف ، الذى طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصـــهيونية فعزلها عن المؤثرات الدينيـــة الاولى واعتبرها فقط مجـــرد « شوفينية نزاعة للحرب والعداء للشـــيوعية » وبذلك اخفى اخطر مهيجاتها التى لازمتها اربعـــين قرنا من الزمان • ومن تلامذة هذه المدرسة الماركسى روجيه جارودى الذى زار مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضا بتجربة القرامطة •• ورد عليـــه يومها بعض المفكرين الاسلاميين •

والبداية فى كتاب بندلى جوزى مثيرة مثل كلام الدكتـور محمود اسماعيل فهو يهدى كتابه الى الشبيبة العربية الناهضة، الى الذين حرروا عقولهـم من تأثـير الخـرافات الاجتمـاعية والدينية والقومية !!

وبعد ان يعطى المؤلف اهتمامه بالاسماعيلية الذين يصفهم

بانهم « كانوا يؤولون الدين واحكامه وشعائره تاويلا يؤدى الى نفيها » يتحدث عن القرامطة فيقول فخورا بهم « انهم عظم من عظام الاسماعيلية ، ولحم من لحمهم لايختلفون عنهم » ! .. ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية فى عصرهم .. وانهم حاولوا سنة ٨٩٧م تحقيق برنامجهم الاشتراكى فلشلوا ؟

وتدور الاوصاف الخيالية فى كتاب بندلى عن اشتراكية عصابات القرامطة فيتحدث عن المال المشاع فى قراهم ، وان كل ما يشتغل به النسوة والاطفال يذهب الى شيخهم ، ثم يذكر بالاعجاب – وهو الماركسى المادى – هذه الضريبة التى يدفعها كل راغب الى الانضمام اليهم ثمنا لما كانوا يسمونه « عشاء المحبه » ، وهو كما افهمهم حمدان المدلس « من غذاء الجنة ! » الذى كان يصل اليه توا من « امام الزمان » .. اله القرامطة البشرى !!

ثم يتحدث بندلى عن « القرامطة والدين » فيذكر من فظائعهم التى حاول التخفيف منها وان كان مفتتنا بها قوله : « وكان أبو طاهر الجنابى – زعيم قرامطة البحرين ، لايدع فى الحقيقة فرصة تسنح أو سنة تمر الا واستفاد منها ، فكان يتعرض للحجاج فى طريقهم الى الحرمين ويحاول ان يمنعهم من تادية الحج واقامة شعائره التى كان يحسبها من شعائر الجاهلية ، ومن قبيل عبادة الاصنام ، حتى كاد ان يقضى على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين طريقهم الى الحرم الا ماندر ، وكان يقتصر فى هذه الغزوات على نهب

الحجاج ومنعهم من الحج الى ان دخلت سـنة ٣١٢ هجرية ٩٢١م وهى السـنة التى نكب فيها الحجاج أعظم نكبـة من يوم ابتدأ العرب والمسلمون يحجون الى الكعبة .. على يد القرامطة » !!!

هؤلاء هم القرامطة فى منهج تحليل ظاهرتهم على لسـان المستشرق الماركسى بندلى جوزى ، يعرض خروجهم عـلى الاسلام ، ويتنازل الى تسميتهم بالاشتراكيين مع انهم طغام قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات فى ايدى الحكومة السرية التى تعمل بتاثير القوميات غير العربية ، والتخريب اليهودى على هدم السـلطة العربية على ارض الاسـلام ، وتمزيق عقائد المسلمين .. !

وهذا هو المنهج الشمولى للدكتـور محمود اسماعيل على حقيقته ، ومن مصادره .. !

ولكن الدكتور محمود اسـماعيل اليسارى الذى لا ينسى فى مناخ ابحاثه ان وبرة افكاره تنتمى الى طبقة الانتلجنسيا ومميزاتها يرى ان نقدى له من الاوزار التى لا تغتفر ، ويعتبر النقد هجوما ، ويرفض آن يفيد من كلمـاتى ، ويطلب لى طول العمر حتى اقرأ مايعيننى على فهم الغاز كلمـاته المعصومة .. !!

على انى بنزعة التسامح ، ورفاقية الاسلام الحقة ادعو الله مخلصا ان ينزع من الدكتور محمود اسـماعيل هذا الثوب الزائف لعصمة عالم الزمان .. فعندئذ سيصبح بشرا مثلنا يفهمُ مايكتبـه البشر ، وينظر الى ما كتبـه من مقـالاته عن

القرامطـــة وغيرهم فيدركه الخجل مما كتب ، ويخصـــف على ماكتبه كثيرا من ورق الندم » !

وفى مقال بعنوان ٠

حوار بالارهاب الفكرى

انهينا النقاش على النحو التالى :

ترددت فى التعقيب على نقد الاستاذ احمد موسى سالم فى المرة الأولى ، واجزم الآن بعـدم معـاودة الرد لا لصـلف او غرور كما ادعى، لكن ليقينى باستحالة الحوار بالحجة والبرهان مع طرف يقاتل باللسان والســـنان شـــاهرا أســـلحة الارهاب الفـــكرى ومحـــاكم التفتيش مغلفـــا اياها بدعاوى القوميـة الشوفينيـة والتعصب الدينى الأعمى ٠ بديهى والامر كذلك ان يهدر صوت العقل والمنطق وتستباح حرمات التفكير العلمى ، ويقلب الحق باطلا وتصـير الكلمة المخلصة « سوط عذاب » يلهب ظهـــر قائلهـــــا ٠

كيف السـبيل الى تفاهم مع من يحرف الاقوال ويخرج منها تخريجات لم تخطر ببال صاحبها ؟ وما جدوى حـــوار ينسب فيه كل اجتهاد الى مؤرخ ماركسى واى منطق يرجح رايا على آخر لالشىء الا لان القائل بهعربى والراى المرجوح لمستشرق « لا يعرف الارامية التى هى لهجة من العربية » ؟ جديد حقا ان اعرف ان الآرامية لهجة عربية ! ، والاكثر جدة تصنيفنـــا ضـــمن طائفة « الماديين غير العقـائديين من موالى اليســـار الانتهازى المهجن » ! وهذه الابتكارات فى العلم ومصطلحاته ليست جديدة على الاستاذ سالم فقد اتحفنا فى مقاله السابق بكثير منها حينما ربط بين « دار الهجرة » ودار الاســـلام وحينما زواج بين « المنهج الشعوبى » والمادية التاريخية !

مقال الاستاذ ســالم الاخير يركز على نقطتين اساسيتين :
الأولى : اصراره عـلى ان منهج الكـاتب هـو بعينـه منهج المسـتشرق الماركسى بندلى جوزى ومدرسـته والثانية ان الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تجربة اشتراكية .

ولنبدأ بالنقطة الأولى . انتهز الأسـتاذ سالم عدم تعرض الكاتب فى تعقيبه لنفى هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار واعتبر الكاتب « متراجعا » وانبرى لمحاصرته ووضـــــعه وجها لوجه امام بندلى جوزى « مصدر علمه » كما زعم .

واود قبل مناقشة هذا الزعم ان يقف القارىء على تفسير عدم تعرض الكاتب فى تعقيبه السابق لهذه النقطة بالذات . ارســل الناقد رده الى سكرتارية تحرير المجلة مكتوبا بخط يده، وتسلمت الرد للتعقيب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد بقلم الاستاذ سالم « قام الكاتب بتلخيص كتاب بندلى جوزى واســمه تاريخ الحركات السرية فى الاســلام ، وللاحظ انه هو نفس العنوان الذى اختاره الكاتب لمقاله » .. وعلى ذلك اعددت ردى على هذا الزعم فى حينه وهو مثبت فى النسخة الخطية التى تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحــرير المجلة ، لكن الاستاذ سالم اتصل بالمجلة وطلب تصـــحيح اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان على ان احذف من تعقيبى الفقرة المتضمنة الرد على اتهامه ..

اعود لمناقشة « فرية » الاستاذ سالم بأن « منهج الكاتب الذى يدعيه لنفســه هو منهج المستشرق الماركسى بنــدلى جوزى ومدرسته » .. معلوم ان المقال الاول للناقد كان ردا

على مقالنا الاول عن « الخوارج » الذى وردت فى مقدمتـــــه اشارات الى دعوات العباسيين والاسماعيلية والقرامطة واعلن ان المعلومات عن الخـوارج جديدة كل الجـدة لم ترد عنـد جوزى أو غيره وذلك بشهادة لجنة جامعية من كبار اسـاتذة التاريخ الاسلامى ناقشت الكاتب فى رســـالته للدكتوراه عن الخوارج • وتلك الجدة فى التحليل والتفســير راجعـــــة ـ بطبيعة الحال ـ الى الاطلاع على مخطوطات ونصوص فضـلا عن بعض المراجع والمصنفات التى لم يقدر لاحد ان يفيد منها من قبل•

والكاتب لا يدعى لنفســـه منهجا متفردا ، فطريقة البحث العلمى ليسـت حكرا على احـد ، ولايمكن ان يختص جوزى او غيره بمنهج فى البحث بعينه ، ويستحيل القول بصـحة نقل فلان عن فلان منهجه فى البحث ، والدارس فى العلـــوم الانسانية ليس امام خيار فى تفضيل منهج على آخـــر ، لانه ليس هناك تعدد فى المناهج ، فالمنهج العلمى واحد لا يتجزأ واذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية والرياضية يصل الى نتائج صـحيحة فى دراســة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التقنين ، فالدارس للعلوم الانســانية يتبع نفس الأســلوب مع الفارق ـ حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقـــارن ، ثم يفسر وينظر •

واذا كان بالمنهج العلمى يمكن لأكثر من دارس ان يصـــل الى نفس النتائج فى العلوم الطبيعية ، فنفس الشىء ينسحب على باحثى الانسانيات • واخصص فاقول انه اذا كان بندلى جوزى وغيره من المؤرخين الماركسيين ـ عن طريق تطبيق المنهج

العلمى ـ قد وصلوا الى نتائج بعينها فى دراسة التاريخ الاسلامى ، فنفس النتائج يمكن ان ينتهى اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين او عربا سواء بسواء دونما ضرورة لان يكونوا جميعا ماركسيين ، والا فما وجه التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزى وبارتولد وماسينيون وكايتانى وبرنارد لويس وطه حسين واحمد أمين وعبد العزيز الدورى وغيرهم فى الفكر الاسلامى ؟ اشك فى انهم جميعا ماركسيون ، لكنهم جميعا طبقوا منهجا واحدا هو المنهج العلمى ، وهو الذى طبقه بندلى جوزى ومحمود اسماعيل .

ولاطمئن الناقد الى انا الكاتب اذا كان قد هداه الى اتباعه المنهج العلمى نفس نتائج جوزى فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسى روجيه جارودى الذى زار مصر من سنوات وبشر المسلمين ايضا بتجربة القرامطة فى مقال نشر فى حينه بمجلة « الفكر المعاصر » بعنوان « جارودى والاسلام والاشتراكية » فالكاتب لايقل غيرة على الاسلام من ناقده ، والاتفاق فى تطبيق المنهج العلمى لايحتم بالضرورة اتفاقا فى الايديولوجيات .

النقطة الثانية اننى أصر على آرائى فيما يتعلق بالقرامطة سواء فى تفسير التسمية او فى تقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهومها للعدالة مع مفهوم الاسلام ، وليست حركة شعوبية او ثورة مضادة كما تراءى للاستاذ سالم .

واسوق حججى هذه المرة من كتابات المؤرخين العرب قدامى ومحدثين ـ حتى لا اتهم بالزندقة والمروق ، والحقيقة ان المؤرخين اختلفوا حول تفسير كلمة « القرامطة » ، فالنويرى ذكر ان

زعيمهم حمدان بن الاشعث لقب «بقرمط» لقصر قامته ورجليه، والطبرى قال انه سمى كذلك لحمرة عينيه ذلك ان كلمة « قرمط » تخفيف لكلمة « كرميته » النبطية ومعناها احمرار العينين – واخشى ان يتهم الاستاذ سالم الطبرى بانه « احمر » بمعنى ماركسى – وتفسير الكلمة « بالمحتال » او « المدلس » كما ذكر انستاس الكرملى على اساس انها ماخوذة من كلمة « قرمطونا » الأرامية تفسير لغوى قاصر ولو صح يكون من نسج اعداء الحركة فى دمشق ابان غزو القرامطة لبلاد الشام . واذا كنت قد رجحت تفسير ايفانوفا القائل بان الكلمة معناها « فلاح » على اساس اتساق التفسير مع طبيعة الحركة ، فاؤكد ذلك اعتمادا على نص اورده المقريزى فى كتابه « اتعاظ الحنفا » اذ يقول « .. لما خرج الحسين الاهوازى داعية الى العراق لقى حمدان بن الاشعث بسواد الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتماشيا ساعة .. » فلذلك دلالة واضحة على طبيعة الحركة « كثورة فلاحين » ذات طابع اشتراكى . واكتفى فى هذا الصدد بما ذكره المرحوم احمد امين فى ظهر «الاسلام» حيث يقول : « القرامطة فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها فى اول الامر مدينة واسط بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه البلاد خليط من العرب والنبط والسودان (وهذا ينفى شعوبية الحركة) والاكثرهم كانوا فقراء مستائين من حكومتهم ومن اصحاب الاراضى التى يستغلونها .. وقد فرض حمدان

الضرائب على اتباعه يصرف منها على الفقراء والتاسيسات ،
وقد روى عنه انه جمع من اتباعه اموالا كثيرة وزعها على
المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن
ان يعدوا من اول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعاتهم يدعون
الى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم »
ومن الانصاف ان اشير الى ان بعض الجوانب الاعتقادية
لفرق اليسار التى نعرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان
صفة العنف تبدو فى بعض حروبهم ، وذلك راجع الى ميراث
الافكار القديمة للشعوب التى دخلت حظيرة الاسلام ، اما
صفة العنف فكانت رد فعل طبيعى لضرورة الصراع ، فلم
يكن اليمين اقل عنفا فى مطاردتها واستئصال شافتها ناهيك
عن اية حركة ثورية فى التاريخ لا تخلو من شوائب مردها
الى الجماعات المدسوسة والدخيلة والانتهازية التى تعمل على
تشويهها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للنيل
من طبيعة وجوهر تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات
اهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .
اخيرا ، لا احمد للاستاذ احمد موسى سالم ادعاءه غير المحمود
بتراجع الدكتور محمود .

***

واشترك الاستاذ عبد المغنى سعيد فى الحوار طرفا ثالثا
بمقال عنوانه .

المنهج العصرى لا يكون على حساب الأصالة

هذا نصه :

تتبعت باهتمام سلسلة المقالات التى بدأ فى نشرها

الدكتور محمود اسماعيل عن الحركات السياسية السرية في الاسلام ، وتعقيب الاستاذ احمد موسى سالم • ولئن كنت قد وجدت فى اتجاه الزميلين ما دفعنى الى الكتابه ، فذلك لاعتقادى ان الامر من الاهمية بحيث يحتاج الى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه الى مزالقه •

ان احدا لا يقلل من اهمية تصدى بعض المؤرخين المعاصرين لاعادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامى بمنهج عصرى واسلوب عصرى • ومن الطبيعى ان يعتمد هؤلاء المؤرخون فى تحليلهم للاحداث على الاتجاهات العامة لتطور الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت فى زمنها ، سواء ملتزمة بمبادىء الاسلام جميعا ام منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية او عوامل خارجية، اى التفاعل مع المجمعات الاخرى المجاورة •

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج واذكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين فى كتابه « الفتنة الكبرى » والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى فى كتابه « محمد رسول الحرية » كما انتهجته الى حد كبير فى كتاب « نضال الرسول » • ولااعتقد ان الزميل الاستاذ احمد موسى سالم يعترض على هذا المنهج من حيث المبدا ، لكن لتحفظاته وزنها من غير شك وعلى الاخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البحته لاحداث التاريخ ونسبة مجريات وتطورات هذه الاحداث الى دوافع او اسباب مادية بحتة ، الامر الذى لايمكن قبوله كاساس لتفسير تاريخ المجتمعات الاسلامية لان المنهج التاريخى الاسلامى لايغفلب

الجانب المعنوى على الجانب المادى او يغلب المادى على الجانب المعنوى ، ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين . ولقد اوفى الاستاذ ولفريد كانتل سميث هذا الموضوع حقه فى كتاب « الاسلام فى التاريخ المعاصر » فى مقارنة موفقة بين المنهج التاريخى الاسلامى والمنهج التاريخى الماركسى قائلا ان كلا من الاسلام والماركسية يعطى وزنا كبيرا لحركة التاريخ ولا ينظر الى احداث التاريخ كاحداث عشوائية ، وانما يرى كل منهما ان هذه الاحداث تتخذ مجرى معينا وان لهذا المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان تخلص منه ببعض السنن بلغة القرآن او القوانين التاريخية بلغة الماركسية . الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر أن للحدث التاريخى مغزى واحدا وهو المغزى المادى البحت ، بينما يرى الاسلام للحدث التاريخى مغزيين احدهما مادى أى دنيوى والآخر معنوى أى آخروى .

ولو رجعنا الى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به فى شأن تاريخ دعوات الرسل والانبياء يسقط او يلقى جانبا التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام او العبرة . ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها فى القرآن الكريم لم تكن بالبسيطة أو السهلة ، فلقد قوبلوا جميعا بالسخرية والانكار . ومن هنا وقفت بعض القوى موقف العداء من دعوات الرسل وما تستهدفه من عدالة وحرية . وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح فى مواجهة تلك القوى المضادة والتى لخصها القرآن الكريم فيا يلى :

اولا : الملوك والطغاة كما يبدو فى الاشارة الى فرعون وقارون وهامان .. الخ .

ثانيا : الاغنياء والمترفون كما يبدو فى الآية الكريمة « وما ارسلنا فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به كافرون . وقالوا نحن اكثر اموالا واولادا ومانحن بمعذبين . قل ان ربى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن اكثر الناس لا يعلمون » .

ثالثا :الرجعيون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الاباء والاجداد . « وكذلك ما ارسلنا من قبلك فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » .

رابعا : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تاييد الدعوة ولكنهم يقفون ضدها الى جانب السادة والكبراء الذين يعملون فى خدمتهم ويلتمسون العزة عندهم . وما اروع تصوير القرآن لموقف هؤلاء المستضعفين عندما يواجهون الله سبحانه وتعالى هم واسيادهم فى يوم الحساب فيتنصلون من خنوعهم وجرائمهم .. « وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا » فلا يقبل لهم عذر فى قبول الضيم ومعاونة الظالمين فى طغيانهم ، بل يقال لهم يوم الحساب « الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها » .

خامسا : اللاهون والعابثون الذين يتبعون اهواءهم والذين « يشترون لهو الحديث » « ويجادلون فى الله بغير علم ولاهدى ولاكتاب منير » ، وهذا ماينطبق باللغة العصرية على

من يتخذون من الحوار والصراعات الفكرية هواية دون الاستعداد للاسهام بعمل جاد ٠

اما عن الفئات التى أيدت وساندت دعوات الرسل فهى كما جاء فى القرآن الكريم :

اولا : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، ممن كان يسميهم اعداء الرسل بالأراذل والرعاع والعبيد ، كما جاء فى كفاح نوح ومحمد والمسيح ٠

ثانيا : نخبة من المواطنين الاحرار انصار التقدم ، وهم اقرب الى الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحواريين فى قصة السيد المسيح والصحابة فى قصة نضال محمد عليه الصلاة والسلام ٠

وهذا التحليل العلمى للوضع الطبقى للفئات التى أيدت دعوات الرسل ، والفئات التى وقفت منها موقف العداء انما يبرز ظاهرة الصراع الطبقى كظاهرة انسانية تتولد عن تناقضات المصالح ، لكنها لاتفتعل كقانون يفترض العنف والدموية فى جميع الحالات ٠

ولقد كانت تلك الدعوات وما يصحبها ويتخللها من صراع تنتهى بنتيجة حتمية وهى اما ان تنتصر الدعوة ، واما ان تعجز عن الصمود فيصب الله جام غضبه على القوم الظالمين بكوارث الطبيعة من عواصف واعاصير وزلازل وفيضانات ٠٠ الخ ٠٠ فالله سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للانسان لم يشا ان يجعل الناس امة واحدة ليجازى الناس بما يعملون ٠ ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية

بالسنة اى القانون الحتمى فيقول « سنة الله فى الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا » ويؤكد ذلك فى اكثر من اية مرددا « ولن تجد لسنة الله تحويلا »

مما سبق يثبت بوضوح ان تاصيل فكرنا الاشتراكى يجب ان يرجع اول مايرجع الى الكتاب والسنة .. وبالرجوع اليهما نجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تتصدى الماركسية لصياغة مثل هذا النظرية فى الاقتصاد الحديث .. وتتلخص نظرية الاسلام فى ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ، اى بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كاف مناسب من المعيشة على أساس تكافؤ الفرص والاشتراك فى التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده فى عمله وبدون استغلال لعمل الآخرين .. الامر الذى يؤدى الى قيام درجات اقتصادية بالضرورة . ولكن هذه الدرجات لا تترك مفتوحة بدون حد اعلى يعمل كصمام امن يحول دون تطورها الى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حدا اعلى للدخل ليحول دون تجمع الاموال لدى بعض الافراد الى الحد الذى يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكى الاسلامى هو باختصار اقامة مجتمع لا طبقى العمل فيه هو الاساس ومقياس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف فيه الافراد فى درجات اقتصادية على اساس العمل وذلك فى مدى حدين ادنى وأعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة فى الانتاج والدخل القومى نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما

ضيقا هذا المدى ، اى ان كل زيادة أو كفاية فى الانتـــاج تؤدى الى مزيد من عدالة التوزيع • ومن هنا كانت تسميتنا الاصيلة للمجتمع الاشتراكى بمجتمع الكفاية والعدل • والحد الاعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا الهدف ، لانه هو السبيل العملى لاقتران زيادة الانتاج بعدالة التوزيع • واذا كان الاسلام لم يعين هذا الحد فذلك لانه حد نسبى يختلف من مكان لاخر ومن عصر لاخر • ومن ثم يجب تركه لتقـدير الحاكم على النحو الذى يتفق مع ظروف المجتمع وتطـــورات العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق او الشخصى ، بل تحكمه ابعاد أو ضوابط اربعة حددها القرآن فيما يلى :

أولا : الا تترك الاموال تتجمع فى يد بعض الافراد الاغنياء الى الحد الذى يتخذونها فيه اداة للتسلط الاقتصــــادى والاجتماعى والبغى فى الارض « كى لايكون دولة بين الاغنياء منكم » •

ثانيا : الا تترك الاموال تتجمع لدى هؤلاء الاغنياء الى الحد الذى يدفع بهم الى الانغماس فى الترف والمغالاة فى مظـــاهر التمييز الامر الذى سرعان مايؤدى الى تحلل المجتمع وانتشار الفساد ، ولايلبث ان ينتهى بانهياره تماما ، كما هو الدرس المســـتفاد من سقوط الامبراطورية الرومانية وانهيار دولة العرب فى الاندلس •• الخ • وقد نوه القرآن الكريم الى هذا الدرس بقوله «واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » •

ثالثا : اذا تجمعت الاموال لدى بعض الافراد وافترضـــنا

جدلا أنهم ليسوا بالمترفين والمتميزين ولاتوجد لديهم نزعات للسيطرة والتسلـــط فان تجميع الاموال لمجرد التجميع اى الاكتناز امر يتنافى مع مصلحة الجمــــاعة لانه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادى . وهذه هى حكمة تحريم الاسلام للاكتناز « والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقـــونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم » .

رابعا : الا يكون تجميع الاموال عند بعض الافراد عن طريق انتقاص حقوق الاخرين فلايجوز بخس العمال اجورهم او بخس المستهلكين بفرض اسعار احتكارية باهظة عليهم . وهذا مبدأ قرآنى واضح كما جاء فى الآية « ولاتبخسوا الناس اشياءهم ولاتعثوا فى الارض مفسدين » .

هذه الابعاد او الضوابط الاربعة التى يضـــع الحاكم فى ضوئها الحد الاعلى للتدخل فى اى مجتمع وفى اى عصر هى التى تعمل تلقائيا كصمام امن ضد ظهور طبقة مستغلة مسيطرة . والافراد فى مثل هذا المجتمع اللا طبقى يكونون كما جاء فى الحديث الشريف « سواسية كاسنان المشط » على الرغـم من انتظامهم فى درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاشتراكية ، ويجب علينا ان نعنى بدراسة هذه المقومات فى محاولاتنا الجادة لتاصيل فكرنا الاشتراكى اكثر مما تعنى بدراسة شخصـــية ابى ذر الغفارى او دراسة بعض الانتفاضات مثل انتفاضـــات الزنوج والقرامطة فى جنوب العراق ومنطقة الخليـج . وذلك كما افصحت فى الباب الثانى من كتـــاب « التطور الفكرى

الاشتراكى » لان هذه الانتفاضات أو الثورات « لم تقم على اسس نظرية يمكن دراستها فى مجرى الفكر الاشتراكى ، ولكنها كانت فى الاغلبية مجرد انتفاضات عفوية فى مواجهة الاستغلال والطغيان ، وهى ان دلت على شىء فانما تدل على وجود كوامن صحوة فى جسم مجتمع مريض ، وللاسف لم تتمخض هذه الكوامن الا عن تخبطات لم تعد الى الحياة النظام الاشتراكى الاسلامى كما كان مطبقا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفتيه العظيمين ابى بكر وعمر . هذا وليس مستبعدا ان تكون بعض كوامن الصحوة تفاقما للمرض، وليست علاجا له كما يبدو ذلك فى ثورة القرامطة بما تضمنته من شوائب تتناقض مع الاسلام وتنحرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكى الاسلامى فى ذلك العصر النبوى الذهبى يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاهر سلطه او قيم ديوانية تمييزية للحكام . حيث كان الرسول وخليفتاه يديرون امور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور للحكم واجهزة ديوانية تنزع للتحكم والتمييز . الا ان الاسلام لم يلبث ان تعرض لنكسة خطيرة ابعدته تدريجيا عن الطابع الاشتراكى وذلك على اثر التحول من نظام البيعة اى مبايعة الحاكم بالاستفتاء و الانتخاب الى نظام الحكم الوراثى ، ومن ثم تحول الحكام المسلمون واعوانهم الى اسر حاكمة تؤلف طبقة مترفة متميزة تعيش فى العصور الوسطى وتحيط نفسها بمظاهر الجاه والترف والتميز ، وتنعزل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان الرسول والخلفاء الراشدون يحيون بين الناس حياة البساطة .

واذا كان بعض الكتاب يتخذون من دعوة ابى ذر الغفارى مثلا حيا للحركة الاشتراكية فان هذه الدعوة كانت فى واقع الامر اول وقفة مخلصة فى وجه ذلك التحـــول الخطير يوم بدات ملامحه الاولى ترتسم فى عهد عثمان . لقد كانت اول محاولة للتنبيه الى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكســـة كانت قد بدات تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الغنائم والاحتكاك بالرومان والتغـرب والتاثر بأوضاع دولتيهم . ولقد ادرك عمر بن الخطاب بفطنته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروض فى حزم النزعات التمييزية فى نفوس حكام الاقطار وابنائهم . فضلا عن تحريم اقامة دور حكم ضخمة فى تلك الاقطـــــــار كما كانت دور حكم الرومان والفرس ، بل وهدم بعضها تلافيا لعوامل الفتنة.

لقد تفاقمت عوامل النكسة فى العهـــدين الاموى والعباسى ، وكان من الطبيعى ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبيـــة فى العهدين ولكن يجب علينا ان نميز فى دراســـتنا لهـــذه الانتفاضـــــات بين ما اذا كانت ردود فعـــل انفعاليـــة يغلب عليهـــا طابع المراهقـــــة الثورية وبين ما اذا كانت محاولات جادة ومخلصــــــة لاحياء النظام الاســـلامى كما طبق فى عهد الرسول وخلفائه الراشدين . وانا شخصيا لا امانع قط فى ان يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن ارجو مخلصا أن يلتزموا الموضوعيـة فيما يكتبون ، ولا يتورطوا فى تحميل الاحـــداث اكثر ممـا تحتمل ، والمهم عندى هو ان نبرز اصالتنا فى الفـــكر لا ان نصف بعض الانتفاضات الشعبية فى التاريخ الاسلامى بانها

كانت حركات اشتراكية سابقة لعصرها ، ونتورط فى تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذى نعيش فيه • وانا لا اشير بذلك الى كتاب معين او مؤرخ معين ، ولكنى انبه الى منهج للبحث يحمل بين طياته من احتمالات الخطأ اكثر مما يحمـــل من احتمالات الصواب ، والله الموفق •

● ● ●

وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد المغنى سعيد فى مقال بعنوان

المنهج العصرى دعم للأصالة وليس على حسابها

وهاك نصه :

« اغنانا الاستاذ عبد المغنى ســـعيد عن الخوض فى اثبات حق المؤرخ المعاصر فى تناول التاريخ الاسلامى من خلال منظور اجتماعى ، واسعدنا بدخوله دائرة الحوار

طرفا ثالثا ملتزما اصول الحيدة الموضوعية •

وليسمح لى ـ بما اعرفه عنه من ســـعة صدر ورحابة افق منذ كنت طالبا بالجامعة يداوم على حضـــور ندوة ناجى التى كان يديرها فى اوائل الستينات ـ ليســـمح لى ان اختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق وهى أن القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما « نظرية علمية للاشتراكية » ، وان بالاسلام منهجا للبحث التاريخى يرى فى وقائع التـــاريخ مغزيين احدهما مادى دنيوى والاخر معنوى اخروى » •• وبادىء ذى بدء اقرر ان الخلاف ليس جـــذريا ، بمعنى اننى انفى عن الاسلام اشـــتراكيته ، او اقلل من قيمة رؤيته للتاريخ ، انمـــا اعتقـــد ان الفكر الاشـــتراكى فى الاســـلام ، والتاريخ فى القرآن الكريم لم يردا فى شـــكل نظـــرية

فى الاشـــــتراكية ولا فى صورة منهج للبحث التاريخى ، بقدر ما انطوى عليه القرآن والسنة من مبادىء عامة فى هذا الصدد اعنى فى بساطة ان فى الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ، وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لايمس أصالة القرآن ، انما يؤكد تلك الاصالة ، بل هو دليل اعجـــازه ـ الى جانب ادلة اخرى ـ فالقرآن الكريم قدم للانسان مبادىء عامة استهدفت خير البشرية فى كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصـــادية والفكرية . وكلام الله منزه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية محددة، بل هو اشمل من ذلك واسمى .. وبلغة الفلســـفة نقول ان العقل الفعال الأعظم وضع العموميات ، وترك للعقــل المنفعــل ـ اى العقل البشرى الذى هو اعظم ما خلـــق الله فى اعظــم مخلوقاته وهو الانسان ـ مهمة صياغة النظريات ووضع المناهج . والعقل البشرى يصيب ويخطىء ، فما من نظرية فى تفســـير ظواهر الكون كتب لها الاستمرار، ذلك ان مايثبت عقلا يمكن ان يبطل عقلا ، وابقاء نظرية ما مرهون باحاطتها بقوانين حركة التطـــور ، وبحدوث المتغيرات تتعـــدل النظـريات او تذوى ممهدة لأخرى اكثر اتساقا مع الواقع الجديد . اما المبـــادىء العامة فثابتة وقائمة ، وهى رحبة وثرية تحتـــوى النظريات والمناهج ولا تحتوى .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن الى ذلك الجانب الاعجازى فى القرآن ، ومعظمهم التزموا بحرفية النصـــــوص فجمدوا الفكر الاسلامى أو أسرفوا فى «التأويل» فركبوا متن

الشطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبراليون المتطرفون عند نتيجة واحدة هى الاغفال او التغافل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل •

حاول المعتزلة تعميق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة باطلاق العقل المنفعل — البشرى — من اساره ، لكن التيار السلفى كان غلابا ، فاستنفدوا طاقاتهم فى — هدم القوالب الفكرية الرجعية ، وكبح التيار الليبرالى الجامح ودار صراع كانت الغلبة فيه للاتجاه السلفى الذى مثله الأشاعرة والحنابلة ثم بلغ مداه على يد الغزالى • وضاع صوت ابن رشد — صوت العقل — واختفى فى ضجيج التيار السلفى الذى استفحل على يد المتصوفة كابن عربى وابن سبعين ، وتحول التصوف الى « دروشة » ظلت حجر الزاوية فى الفكر الاسلامى الى مشارف العصر الحديث • وهنا تكمن اسباب النكسة الحقيقية التى المت بالعالم الاسلامى ، وهنا ايضا تكمن اسباب النهضة الاوربية التى امسكت بالخيط الذى تركه ابن رشد •

من القرآن اذن يمكن استلهام النظريات والمناهج الحديثة ، واذا كان الجدل « الديالكتيك » اخطر ما وصل اليه العلم الحديث فى تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفا اسلاميا كابن خلدون فطن الى خطورته قبل أن يذهل هيجل العالم باكتشافه ، تامل ماجاء فى مقدمة ابن خلدون فى هذا الصدد « ••• ومن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام •• واهل الملك والسلطان اذا استولوا

على الدولة والامر فلابد ان يفزعوا الى عوائد من قبلهـــــم ويأخذون الكثير منها ولايغفلون عوائد جيلهـــم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول ، فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت ايضا بعض الشيء وكانت للأولى اشد مخالفة ، ثم لايزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي الى المباينة بالجملة » .

أليست تلك العبارة تلخيصا لحركة التاريخ وكشـــفا عن قوانينه قبل ان يقف عليها هيجل ويقيم عليها ماركس دعائم المادية الجدلية ؟ لذلك اقول بأن المنهج العصري دعم للاصالة وليس على حسابها .

أليست « الديمقراطية » عصـب النظريات العصرية في السياسة هي ما دعا اليها القرآن الكريم ممثلة في مبـــدأ — لانظـرية — « الشورى » ؟ ولو انطـــوى القـــرآن والحديث على نظـــرية في الحـــكم ، فلماذا لم يوص بهـــا الرسول (ص) قبل وفاته ؟ عظمة الاســـلام اذن في انه لم يقدم نظريات ولم ينسج مناهج ، انما أرسى مبـــادىء وقيما عامة في اطارها يكيف المسلمون نظمهم في الحكم والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية أوافق الاستاذ عبد المغني سعيد في كل اجتهاداته بصدد الاشتراكية في الاسلام ، والخـلاف فقط حول قوله بوجود « نظرية اسلامية علمية في الاشتراكية » .. واعتقد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادىء ســـامية في العدالة الاجتماعية ، ومن هذه المبادىء يمكن صياغة نظـــرية

لا تختلف كثيرا عن الاشتراكية العلمية المعاصرة . فمنطلق الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية فى تحديد اسباب معوقات العدالة ، ويكمن السبب فى طبيعة النفس الانسانية وحب الانسان وشهوته للسيطرة . قال تعالى « ... اذا مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا » وقال « ان النفس لأمارة بالسوء »

واطلاق العنان لغريزة التملك والسيطرة يسفر عن «الظلم» الاجتماعى فتستغل الاقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من صنع البشر ، « ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » .

والاقلية الظالمة فاسقة « واذا أردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها » والصراع بين الاقلية المترفة وجموع المقهورين حتمى .. والاسلام يحض على ثورة المظلومين قال الرسول (ص) « من رأى منكم منكرا فليغيره ... الخ » والله يعلم ان الظلمة لا يرتدعون بالحسنى ، « ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وماكانوا ليؤمنوا» وانما الردع بالعنف والقسوة ونتيجته فى صالح المستضعفين بالضرورة « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين .. تلك الآيات البينات وغيرها تنهض دليلا على اشتراكية الاسلام ، وبوحى منها يمكن للشارع ان ينسج من النظريات الاقتصادية ما يوائم طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور . فالروح العامة

للاسلام تستهدف العدالة الاجتماعية ، وفى تحقيقها خير البشر وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « ... فلما كان الظلم مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى اليه من تخريب العمران كانت حكمة الخطر فيه موجـودة ، فكان تحريمه مهما وادلتـه من القرآن والسـنة كثيرة اكثر من ان ياخذها قانون الضـبط والحصر » .

ومرة اخرى يقف ابن خلدون على احدى ركائز الاشتراكية العلمية ، حيث فطن الى جوهر مايعرف «بفائض القيمة» وهاك قوله «ومن اشد الظلامات واعظمها فى افساد العمران تكليف الاعمال وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبيل المتمولات لان الرزق والكسب انما هو قيم اعمال اهل العمران .. فاذا مساعيهم واعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ، فان الرعية المعتملين فى العمارة انمـا معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل فى غير شانهم واتخذوا سـخريا فى معاشـهم بطل كسـبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ، فدخـل عليهـم الضرر وذهب لهم حظ كبير مـن معاشـهم بل هـو معاشـهم بالجملـة ، وان تكـرر ذلك عليهم افسـد آمـالهم فى العمارة وقعدوا عن السـعى فيها جملة فادى ذلك الى انتقاض العمران وتخريبه » .

نقطة الخلاف الاخيرة مع الاستاذ عبد المغنى سـعيد حول التاريخ فى القرآن الكريم ، ولن اعرض لمناقشة آراء سميث

فى المقارنة بين المنهج الاسلامى بشـقيه المادى والروحى ، والمادية التاريخية بنظراتها المادية ، فالمادية التاريخية قتلت بحثا ، وليرجع القارىء فى ذلك الى كتـاب « تطـور النظرة الواحدية الى التاريخ » لمؤلفه بليخانوف ، واكتفى بالقاء بعض الضوء على مفهوم التاريخ فى القرآن الكريم ، ومدى تطبيق مؤرخى الاسلام لهذا المفهوم فيما الفوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة فى ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان « للعبرة والموعظة الحسنة » ، يتضح ذلك من قصـص الانبيـاء والرسـل فى سور شتى ، ومن القصص التاريخى المتعلق باخبـار الدول الدارسة كعاد وثمـود وغيرها وهو ما يعرف « باساطير الأولين » . عرض القرآن لذلك كله لمغزى اخلاقى يتمشى مع اسباب تنزيله قال تعالى « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . وفى القصص القرآنى تبرز قدرة الله على الخلق ، وعظمته فى تسيير الكون ، وعلمه بما كان وما سـيكون . ومن ناحية اخرى يفهم منها حرية الانسان فى افعاله وامتلاكه ناصية ارادته . ومن هنـا كانت مسـئولية البشر عن اعمالهم ، فالجزاء من جنس العمل . ومن ثم فالبشر — افرادا وجماعات — هم «صـانعو التاريخ » ، ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق العباد لافعالهم ، وحريتهم الكاملة فى صنع واقعهم ، والحياة الاخروية مدخلها « الاعمال » الدنيوية « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

والخلاصة ان التاريخ من صنع البشر ، واعمال البشر هى مادة المؤرخ ، وما عدا ذلك يخرج عن اطار مباحثه ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها عقليـا « قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا » والمؤمن يسلم بها تسـليما غيبيا « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » . والخوض فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه الى ذلك حيث يقـول « العلوم الالهية لا توسـع فيهـا الانظار ولا تفرع المسائل » .

لذلك حض القرآن الكريم على اعمال العقل واطلاق طاقاته فى الظواهر الكونية التى فى متناوله وبالتالى معـرفة عللها ومسبباتها دون ان يكون فى ذلك ادنى مساس بعلتها الاولى ، بل على العكس فالبحث والنظر فى علل الظواهر يعمق الايمان ويؤكده ، قال تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » .

ومن هنا نستخلص من القصص التاريخى فى القرآن منهجا علميا فى البحث التاريخى قوامه اغفال « الغيبيات » واعمال العقـل فى « المعقولات » باستكناه هويتها ومعرفة عللهـا ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها ، اكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من « العبرة » الكامنة فى القصـص القرآنى امكانية التطلع الى المستقبل . وتلك خاصية من خصـائص العلم الحديث ـ فباستقراء « اساطير الاولين » نقف عـلى « قانون الحتمية » من خلال معرفة المصير الواحد الذى آلت اليه « دول الظلم والطغيان » .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامى قبل ابن خلدون لم تتبع ذلك المنهج العلمى ففهمت القصص التاريخى بالقرآن على انها هى التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع لأنها قدر مكتـــوب » . واكتفى المؤرخـــون بسرد الحـــوادث والاخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من العلوم النقلية ، وقليل منهم من اعمل العقل فيما نقل وكان ذلك فى اطار محدود اقتصر على تمحيص روايات من ينقـــل عنهم الاخبار على اساس درجة الثقة فى الرواة . تلك الميزة اخذوها عن « المحدثين » ، ولايخفى ان نشأة علم التـــاريخ الاسلامى ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين بالتاريخ آنذاك « مؤرخين » والصحيح ان نسميهم «اخباريين» وقد نظر أصحاب العلوم الأخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف بموضـــوع « صناعتهم » واعتبروه مجرد « ذكر القصــــص والاخبـــار ونهاية معرفة الاحاديث والاســـمار » . وحق لابن خلدون ان يقول « ان فحول المؤرخين فى الاســـلام قد استوعبوا اخبار الايام .. وخلطها المتطفلون بدســـائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ، ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحـــوال ولم يراعوها ، فالتحقيق قليل والغلط والوهم نسيب للاخبار وخليل .. » . على ان من الانصاف ان نشيد بجهـــود بعض المؤرخين الاول كالطبرى والمســـعودى ، لكنهم ــ كما يقـــول ابن خلدون « قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الانامل » .

وعـــلى يد ابن خلـــدون تمت النقلة فى منهج البحث فى

التاريخ الاسلامى ، بل يعد « منظره » دون منازع ولا مبالغة. في وصف احد الدارسين له بأنه « اول فيلسوف للتاريخ في العالم » ولم يكن فكر ابن خلدون من فراغ ، ويقينى انه استمده من القرآن الكريم الذى مجد العقل وحرره من اساره .. والآيات القرآنية فى هذا الصدد يصعب حصرها « افلا تبصرون

.. افلا تنظرون .. افلا تعقلون .. الخ » واذا كان الفضل يعزى الى المعتزلة فى « عقلنة الايمان » ، فابن خلدون رائد فى « عقلنة التاريخ » ، فالتاريخ فى نظره « نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق » والحديث عن ابن خلدون ذو شجون ، وقد افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقتبس قول « آلبان ويدجرى » « ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لأنه ذهب الى انه فرع نوعى من المعرفة يهتم بكامل مجال الظاهرات الاجتماعية للتاريخ الفعلى ، ويكشف المؤثرات المختلفة التى تعمل فيه ، وباستمرارات الأسباب والنتائج » . وما قاله ويدجرى عن « استمرارات الاسباب والنتائج » فى منهج ابن خلدون ، يعنى ادراك فيلسوفنا طبيعة « الجدل » ، وهذا الادراك بمثابة حجر الزاوية فى صياغة المادية التاريخية التى تحدد قوانين حركة التاريخ وبفضلها يمكن تفسير احداث الماضى ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بخطى المستقبل .

وفى هذا الصدد يذكر ابن خلدون « ... اخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة واسلوبا .. حتى تقف على أحوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك » .

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوى على مبادىء عامة لا نظريات محددة ولا مناهج « مقولبة » ، وان الشـــارع فى هديها بوسعه ان يقيم نظرياتمكاملة فى السياسة والاقتصاد ، والباحث بامكانه ان يستوحى منها منهجا علميا ســـديدا فى معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخ فيلسوف مثل ابن خلدون قد نجـــح فى بلورة منهجه التاريخى دون ادنى مساس بجلال منزلة القرآن الكريم ، فعلى المؤرخين المحدثين ان يمضوا فى الشـوط قدما مفيدين فى ذلك من الجهود العصرية فى هذا الصدد ، فاعجاز القرآن فى عدم تعارضه مع التقدم العلمى مادامت غايتـــــه سعادة الانسان وخير البشرية » .

***

واشترك الاســـــتاذ رشـــاد محمد خليل فى المناقشة بالمقال الآتى :

الفكر العربى المفترى عليه

تتبعت باهتمام شديد الحوار الذى دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ احمد موسى سالم حول موضوع : الحركات السياسية السرية فى الاسلام ، وادهشنى ان يهدر الدكتـــور محمود اسماعيل المنهج فى بحث هام كهذا البحث فياخذ كلام بنهلى جوزى وامثاله قضايا مسلمة دون أن يكلف نفســـــه مؤونة التحرى الدقيق الذى تفرضه الامانة العلمية خصوصـــا اذا كان الموضوع متعلقا بتراثنا التاريخى والحضـــــارى من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير او يتابع غيره فى تسيرانهم، أو يتوقف عن الحكم والتفسير اذا لم تسعفه المصادر الموثقة كما تقضى بذلك قواعد المنهج العلمى ، ولكنا رأيناه على العكس من ذلك يطرح كافة المصادر العربية التى تضافرت على اختلافها على عكس ماذهب اليه ثم يجعل حجته فى ذلك امثال برنارد لويس واميل اسكراى وبرسى سميث كان هؤلاء الخواجات قد نذروا انفسهم بأمانة لتصحيح ما تواطأ كافة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ! ولم يتوقف لحظة ليتسأل نفسه ! وماذا بعد ان نتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنيين من أمثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية والطبرى وابن كثير والفخر الرازى وكثير غيرهم — بانهم تواطئو على الافتراء بان الاسماعيلية (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهبا فيه كما ذهب الى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعا اقوال بعض المستشرقين . وذلك لان مقصودهم هو (ابطال الشريعة بأسرها ، ونفى الصانع ، ولانهم لايؤمنون بشىء من الملل (أى الاديان) ولايعترفون بالقيامة)

فاذا كان هؤلاء جميعا علماء ومؤرخين قد تواطأوا على الكذب والتدليس فالواجب اذن أن نرد كل ماجاء عن طريقهم من القرآن والسنة والحديث وبقية التاريخ ، اذ كيف نأمنهم وقد اجمعوا على الكذب على الاسماعيلية والقرامطة ألا يكونوا قد أجمعوا ايضا على الكذب فى كل التراث وهو لم يصل الينا الا

عن طريقهم ، فالى من نرجع فى أمر ديننا وتاريخنا بعدهم ؟! هل نرجع الى لويس واميل وسميث ؟

لقد سبق ان كتب عربى متحمس لهدم دور العرب فى التاريخ ـ هو الدكتور عبد الرحمن بدوى ـ كتابا فى تاريخ الالحاد فى الاسلام ! جمع فيه ابحاث المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة فى الاسلام ، والذى يمثل كما يرى الدكتور بدوى الاتجاه الحر للروح العربية ! .. فهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله مستشرقون من امثال جولد تسيهروهنريش سيدر ، وباول كروس ؟وهل ياترى كان عملا خالصا لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، واوليرى وجوتييه لاثبات ان العرب كانوا عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن ان يصنعوا حضارة او فكرا له قيمته ، وان كل شيء عندهم حتى القرآن نفسه مستعار من الفكر الهلينى (اليونانى) نقلا عن السريان واليهود والمسيحيين ؟

اننى لا أقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بمالها وماعليها لان التقييم الكامل يكشف عن جهد ايجابى ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ، وحتى لبعض من غير المخلصين فى الكشف عن التراث العربى الاسلامى وابراز قيمته . ونحن فى حاجة للافادة من الجانب الايجابى من حركة الاستشراق ولكننا لايجب بحال ان ناخذ عنهم ديننا او ان نفهم بعقولهم تراثنا! اننا فى أشد الحاجة الى اعادة النظر فى تراثنا بعقول عربية.

وبمنهج علمى سليم ·· ان تراثنا فى حاجة الى تجميـع وتنظيم وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وامامنا مناهج المحدثين فى الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون فى النظر الى التاريخ ·

ان تصحيح تاريخنا وتقييمه فى ظل ظروفه الموضـــوعية ممكن ولكن دونه جهد شاق لابد ان يبذل ، ومنهج علمى لابد ان تستوفى شروطه ، وبعدها سنجد صورة لهذا التاريخ غـير الصور التى نجدها عند الدارسين التقليديين والمحدثين ،وبقدر علمى بهذا التاريخ اعرض تصورا على هيئة رؤوس موضوعات ارجو ان يتسع صدر روز اليوسف لمناقشة تفصيلاتها فتقدم بذلك اجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ ··

ستكشف لنا الدراسة كما اتصور ان المجتمع العربى قبـل الاسلام وبعده كان مجتمعـــا بلا طبقات عـــلى عكس تركيب المجتمعات الاخرى· كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة التى عرفتها المجتمعات الاخرى ، وسيتضح لنا ان العرب الذين خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهادا صادقا ــ لا استثنى من ذلك بنى امية وبنى العباس ــ لتحرير المجتمعـــات التى اذالوا دولها من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم الى عبودية الله الواحد فى ظل عدالة وموازين يتساوى الجميع امام شريعتها المنزلة دون تمييز ، كما سيتضح ان استئثار العرب بالسلطة لم يكن اثرة وانمـــا كان ضرورة حق ومصـــلحة باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار العصـــبية اللازمة لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العدل وحماية الحدود على ما قرره

ابن خلدون ، ولو ان العرب قصروا فى ذلك لثار بهم الموتورون الذين ازيل ملكهم - وكثيرا ماحاولوا - ولأصبح الاسلام ان بقى له ذكر مجرد خبر فى التاريخ . !

وسيتضح لنا أن الصراع الدموى الذى دار بين أصحاب رسول الله حتى استقر الامر لبنى أمية لم يكن شرا كله كما نتصور ، لانه لم يكن صراع بغى وتظالم ، وانما كان صراع احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لانص فيه من شكل الدولة، وأن الصراع قد حسم فى النهاية للاكفا فى سياسة الدولة ، وان لم يكن الافضل سابقة وجهادا ودينا ، وقد اقر بذلك معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما انا بخيركم ، وانمنكم لمن هو خير منى ، عبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو وغيرهما من الافاضل ولكن عسى ان أكون أنفعكم ولاية وانكاكم فى عدوكم ، وأدركم حلبا) ..

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهلى تكشف لنا عن حضارة عربية راقية قبل الاسلام اهتدت الى أرقى واصح تصور لله وللوجود (العالم) ، والى أضبط معيار اخلاقى اهتدى اليه البشر بغير وحى منزل ، وكان الفكر العربى فى هذهالمجالات أرقى من الفكر الاغريقى بمختلف مدارسه والمدارس التى تاثرت به ، وكان منهج الفكر العربى فى بناء هذه الحضارة هو المنهج العلمى السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها وتبويبها واستخلاص النتائج ، وان معركة الاسلام مع هذا الفكر كانت معركة تصحيح وتعديل وليست معركة نقض وتبديل ، وان الاسلام خرج من الجزيرة العربية ليخوض اعنف

معركة ضد الوثنيات الحقيقية المتلبسة بالفلسفات الهيلينية والاساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وأن الفكر العربي مؤيدا بالاسلام علم أكثر مما تعلم ، وجاهد لتحرير الانسان من الجدل والخرافة والاسطورة ، وان معركته كانت ضارية كسب فيها وخسر وبنى حضارته الثانية فى ظل الاسلام ، ثم اشرقت شمسه على أوربا ليبنى بالعلم الحضارة الثالثة كما اقرت بذلك المستشرقة الالمانيةالمنصفة سيجفريد بعد انتنكرت له أوربا .. !

وأخيرا سيتأكد لنا أن الاسماعيلية والقرمطية لم تقم من أجل العدل وانما من أجل هدم الاسلام والفكر العربى .. ويأتى فى النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة ان يكون زعيم الحركة الاسماعيلية هو : ميمون بن ديصان بن سعيد اليهودى من ولد الشلعلع ، وان يكون اليهود أيضا هم زعماء الحركة الماسونية المعاصرة .. وهل كان صدفة ان يكون أسلوب الحركتين فى السريه والتمويه والتدليس والدرجات وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتدمير واحدا ؟ وان يكون هدف الحركتين فى القضاء على الاديان خاصة الاسلام ، واذلال الشعوب خاصة العرب واحدا ؟

ان حقد اليهود على اسماعيل الذى اخذ بكارة أبيه بدلا من أبيهم اسحاق ، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ورثوا بركة ابراهيم لم يهدأ ولن يهدأ حتى يذل الاسماعيليون ويقوم على أرضهم ملكاسرائيل .. ! فهل آن لنا ان نفيق وأننتنبه؟ أرجو ان يتحقق ذلك قبل فوات الاوان ..

وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل فى مقال يحمل عنوان :

من المفترى ..؟

واليك نصه :

« فى العدد الاسبق من مجلة روز اليوسف طالعنا الاستاذ رشاد خليل بمقال تحت عنوان « الفكر العربى المفترى عليه »، والمقال يثير عددا من القضايا المتعلقة بالتراث العربى الاسلامى، منها ما يتعلق بمفكرى الاسلام ، وحركة الاستشراق ، ومنها مايتناول موضوعات عامة كوضع الحضارة العربية فى التاريخ، أو جزئيات محددة كأصل الاسماعيلية ، اكثر من ذلك تضمن المقال آراء ورؤى كاتبه الخاصة للمجتمع العربى قبل الاسلام وبعده ، ثم تفسيره مسألة الخلافة ومادار حولها من صراع فى صدر الاسلام .

وأصابع الاتهام بالافتراء على الفكر العربى تتجه نحو كاتب موضوع «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» ، والكاتب يتهم ادعياء الوصاية على الفكر العربى بذات التهمة .. فالفكر العربىالاسلامى ليس حكرا علىأحد او اقطاعا يتوارث، وسر تخلفه آنيا كامن فيمن عزلوه عن مجريات تطور الفكر الانسانى ، واحاطوه باسوار من « الكهانة » . ولا حاجة للاشارة الى ارتباط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار فتلك حقيقة سجلها تاريخنا الحديثوالمعاصر ، وحسبى مادرجوا عليه

من اشهار سيف « المصلحة باسم الدين » فى وجه كل من رام « تحرير » الفكر العربى من اسار وصايتهم ابتداء بالافغانى ومحمد عبده وانتهاء بخالد محمد خالد وعبد الرحمن الشرقاوى. انى اتهم هؤلاء بالافتراء ..

وعلى ان أناقش آراء الاستاذ خليل فى كل ما أثاره من مسائل ، ونظرا لكثرتها وتنوعها أجد نفسى مضطرا لاحالة القارىء الى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

والنقطة الاولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من أمثال الغزالى والاشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية

والطبرى وابن كثير الذين نددوا بالدعوة الاسماعيلية . ان اختلافنا معهم حول موضوع بعينه لايعنى تواطؤهم على الكذب والتدليس فى كل ما خلفوه من تراث .. ومن المفكرين الاسلاميين من خالفهم وفند أقوالهم عن الاسماعيلية ومنهم ابن خلدون الذى دعا الاستاذ خليل الى الاخذ بمنهجه . والخلاف بين مؤرخى التاريخ الاسلامى يرجع الى الانتماءات المذهبية المنبثقة من أوضاع اجتماعية . فكافة المتحاملين على الاسماعيلية يمثلون التيار السلفى مذهبيا ، والطبقة العليا او الوسطى - على الاقل - اجتماعيا . فالاشعرى مثلا سليل أبى موسى الاشعرى احد ولاة العراق فى صدر الاسلام-انشق على المعتزلة « رواد النظر العقلى » واصل للتيار السلفى مذهبا، الرجعى سياسيا ، اذ عمل فى خدمة بنى العباس . والغزالى عمق هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقى نظام

الملك . ومعروف ان ابن حزم وابن تيمية والشهرستانى وهم سنة اعتبروا المذهب السنى يمثل « الفرقة الناجية » وكافة الفرق الاخرى هالكة .

(انظر : الملل والنحل للشهرستانى ، الفصل فى الملل والنحل لابن حزم) .

راج هـذا التيار السلفى حتى طغى على الاتجاه العقلى الـذى بداه المعتزلة وانتهى عنـد ابن رشـد ووصـلت السلفية الى ذروتها على يد المتصوفة من امثال ابن عربى وابن سـبعين ، واختفى صـوت العقل رويدا رويدا لتعلو جلبة « الدروشة » التى رانت بثقلها على الفكر الاسلامى .

اما عن الطبرى وابن كثير فقد كتبا تواريخهما فى العصر العباسى الذى لقى فيه آل البيت العلوى من العنت والاضطهاد اكثر مما عانوا فى العصر الاموى حتى قال شاعرهم :

يا ليت جـور بنى مروان عاد لنا
يا ليت عدل بنى العباس فى النار

لذلك لم يجرؤ المؤرخون على انصاف حركات الاسـماعيلية المناهضة للخلافة العباسية .

عن مزيد من التفصيلات راجع : مقدمة ابن خلدون .

ويرتبط بتلك النقطة اتهامنا باغفال المصادر الاصـلية والاخذ عن المستشرقين من امثال جوزى وسميث وماسـكراى ولويس . وبالرجوع الى ما كتب عن ماسكراى وسميث يتضح مجرد الاشارة الى جهودهم فى الكشف عن كتب التراث المتعلقة

بالخوارج ، ولم ننقل عنهما رأيا قط . اما جوزى فقد عرضنا لزعم النقل عنه فى مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف ان ينال من موضوعية المؤرخ المعاصر برنارد لويس الذى تتلمذ عليه خيرة مؤرخينا المعاصرين فى التاريخ الاسلامى .

اما عن سيدر وكراوس فلم نشر اليهما البتة من قريب او بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجولد تسيهر ، بل فى دراسة لنا بعنوان « فى الفكر الاسلامى » اختلفنا معه فى آرائه عن « علم الحديث والغنوصية » ، وفى نفس البحث ناقشنا آراء اوليرى فى التصوف الاسلامى ولم ناخذ بها ، وكذلك آراء جريجوار فى الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية ..
لا احد ينكر دور الاستشراق فى خدمة تراثنا ـ وهو امر اعترف به الاستاذ لميل ـ ومن ثم لاحاجة للاستطراد ، لكن ثمة سؤال اوجهه الى الاستاذ خليل ـ وهو امين مكتبة اكبرجامعة اسلامية فى العالم ـ ماذا قدم فى خدمة التراث ببلوجرافيا ؟؟ لعله يشعر بالخجل حين يرى العمل الضخم الذى قدمه زميل له

فى المتحف البريطانى يدعى Pearson فى مصنفه Index Islamicus الذى جمع فيه كافة الابحاث والدراسات الاسلامية التى نشرت فى الدوريات العلمية العالمية ، احرى بالاستاذ خليل ان يخدم الفكر العربى بعمل كهذا ؟ لا بالكلمات الرنانة ، والخطب المنبرية الجوفاء !

النقطة التالية خاصة بتصوره الضبابى انطوبوى حين رأى

ان « المجتمع العربى قبل الاسلام وبعده كان مجتمعا بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الاخرى » •• والواقع ان المجتمع الجاهلى البدوى شهد صراعا طبقيا حول « الماء والكلا » ، وهى ظاهرة سجلتها كتب الادب فيما يعـرف « بايام العرب » ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعا قبليا فى مظهره فذلك راجع الى ان القبيلة كانت عصب النظام السياسى ، وفى ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة « الاحلاف القبلية » حيث كانت القبـائل الصغرى تاتلف مع بعضها البعض لمواجهة تسـلط القبائل الاكثر قوة • اما المجتمع الحضرى ـ بنظامه السـياسى الأكثر نضجا ـ فقد تجلت فيه ظاهرة الصراع الطبقى بشـكل حاد ، وحسـبنا ان مدينة مثل مكة تصـــدر هرمها الاجتمـاعى «(الارستقراطية التجارية)» ، وفى سـفحه كانت «(بروليتاريا العبيد » من الفرس والروم والاحباش وغيرهم ، وشـتان بين وضعية رجل مثل ابى سفيان ، وآخر كبلال «مؤذن الرسول» ، (عن مزيد من التفصيلات راجع : احمد عباس صـالح فى كتابه : « اليمين واليسار فى الاسلام ») •

ولما ظهر الاسـلام كانت الطبقات المستضـعفة من العبيد والموالى عدته فى مواجهة الارسـتقراطية التجارية التى رأت فى الاسلام تهديدا لمصالحها ، وانتصار الاسـلام كان ضربة

للنظام الطبقى القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت « التقوى » معيارا للمفاضلة بين المسلم والمسـلم • وتمتع المجتمع الاسـلامى بالعدالة الاجتماعية فى عصر الرسـول

والشيخين . وفى خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبـــد الرحمن بن عوف منتهزة ضعف عثمان وكبر سنه . وتبنى على بن أبى طالب قضية الطبقات المستضعفة . وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعا ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفيانية .

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسى الدينى ، كان صراعا طبقيـــا بالدرجة الاولى ولم يكن خلافا اجتهاديا حول قضية ظنية .

(انظر : طه حسين فى كتابه الفتنة الكبرى) .

النقطة التالية تتعلق باسراف الاســـتاذ خليل فى تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، اىمنطق يبرر قوله بأن « الفكر العربى قبل الاســـلام كان ارقى من الفكر الاغريقى بمختلف مدارسه والمدارس التى تأثرت به » !

لا اظننى فى حاجة الى تعليق !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانسانى الشرقى والغربى دون تعصـــب او جمود ، ترجمته وتمثلته واضافت اليه .. فاثرت الحضارة العالمية بحفاظها على الفكر الكلاسيكى من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه فى صورة اسلامية من ناحية اخرى ، فمكانة الحضـــارة الاســـلامية تبرز نتيجة تاثرها بما قبلها وتاثيرها فيما بعدها .

(راجع : كتاب الفلسفة الاســـلامية للدكتور احمد فؤاد الاهوانى)

نقطة الخلاف الاخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها ثورة مضادة احكمها اليهود حقدا «على اسماعيل الذى اخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحق » ، وان دور ميمون بن سعيد ابن ديصان فى الحركة الاسماعيلية يشكك فى حقيقتها . هذا الموضوع قتل بحثا على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا الى ان التشكيك فى الحركة الاسماعيلية راجع الى اعدائهم من بنى العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « ... ومن الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات فى العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن اهل البيت صلوات الله عليهم والطعن فى نسبهم ... ويعتمدون فى ذلك على احاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بنى العباس تزلفا اليهم بالقدح فيمن ناصبهم العداء وتفننا فى الشمات بعدوهم .. »

عن هذه المشكلة راجع الدكتور حسن ابراهيم حسن فى رسالة للدكتوراه عن الفاطميين ورسالة الدكتوراه التى قدمها lewis:

Origins of Ismailism

وكذلك Mamour فى كتابه :

Polemics on the origins of the Fatimi Caliphs.

وللقارىء بعد ذلك ان يحكم : من المفترى ؟

(ب) آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رأفت سيف وابراهيم عمر وعايدة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الكاتب نثبت منها هذه الفقرات .

قال الاستاذ رأفت سيف :

« ... كنت اتابع باهتمام هذه السلسلة من المقالات التي تتناول بالدراسة والتحليل « الحركات السياسية السرية في الاسلام » بقلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل .. ولقد ازداد اهتمامي اكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جاء في سلسلة ابحاثه ، تطور الامر فيما بعد الى اتهامات اتسمت بالتعرض لذات الباحث اكثر مما تعرضت للنقد الموضوعي الجاد ، فهي في اساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هي في الحقيقة سلوك انفعالي وتشنجي لايليق بأي فرد ان ينهجه مادام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية في الجدة والاهمية ، ولست في هذا الصدد ادافع عن الدكتور محمود او عن منهجه الفكري فهو استاذ جامعي حر فيما يأخذ وفيما يعتنق .. ولكنني كنت ارجو ان يكون الحوار الجدلي الهادىء اساسا لمنهج المناظرة والتطبيق ..

... ان المفهوم الحقيقي للتاريخ وكتابته لايتحققان الا

بجدل الذات مع الآخر ، وبالتالى فكل حدث تاريخى يحمل فى ذاته طابعه المتميز ، وحيث أن الاستقصاء والفهم للتاريخ ينسقان دون شــك عقل المؤرخ او باحث التاريخ عنــد كتابتــه وتحليله يصبح حينئذ من واجبه ان يتناول الاحداث بدرجة مجردة راقية خالية من الخوف والتقيــد مادام يســـعى الى توضيح منظور ورؤى اجتهادية اساسها المنزج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيل فى دراساته للحركات السياســية السرية فى الاسلام : فهو قد حاول ان يتتبع الفكرة فى مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقراء وذلك بشــتى الطرق والادوات وهذا فى غاية الاهمية لأن مشكلته الحقيقية فى التاريخ تتوقف على صدق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتى يجرى بها الاجتياز والتحول من « الشيء فى ذاته » الى المعرفة ومن «الحقيقة الانسانية » التى بينت تصــوره فى الماضى الى التاريخ . لهذا كان واضحاان التاريخ بأبعاده عنــد الدكتور محمود اسماعيل هو نوع من التطهير الحقيقى ، بل والتحرير من مدركات اللاوعى الاجتماعى .

ولو افترضنا جدلا ان الدكتور محمود اســـماعيل يحاول ويجتهد من جانبه هو فى تفسير التاريخ الاسلامى واحداثه من خلال منظور ومفهوم مادى تاريخى .. ليس معنى هـــذا على الاطلاق ان تكال اليه الاتهامات ، بالشعوبية والالحاد وباليسار الانتهازى الذى يطرح عامل الدين ويهمله ، ... فان يختلف اثنان كل بمنهجه فهذا شيء منطقى بل ان يختلف اثنان فى تطبيق منهج واحد يتبعانه فهو مقبول ، اما ان يهاجم احدهما الآخر ويحاول ان ينال منه وان يستعدى عليه الأمة والدنيا

والدين بتهمة الزندقة والانحراف الدينى والعبث بالمقدسات فهذا مالا نقبله ومالا نحترمه . »

***

وتحت عنوان « الخارجون من التوابيت » كتب الاستاذ ابراهيم عمر : « ليس من شك فى ان كل مهتم ببعث الجوانب المشرقة فى تراثنا قد تابع بشغف هذه المحاولة العلمية التى قدمها الدكتور محمود اسماعيل والتى طورها الاستاذ احمد موسى سالم الى معركة كلامية .. ونثنى على الدكتور محمود اخذه المشعل ودخوله اكثر الزوايا اهمية فى قضية التراث بدراسته التى استهدفت الحل العادل للجموع المسحوقة تحت وطأة الظلم الاجتماعى .. ولكننا فوجئنا بأن البعض حول المبادرة الى شتائم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا ومصيرنا ، مع ترديد الحلول « الجاهزة » و « التلقينات » المحفوظة .

وقد دهشنا حينما فاجأنا الاستاذ احمد موسى سالم بكلام عن المناهج العلمية ومدى نجاح استخدامها فى العلوم الانسانية .. وهل يمكن ان نسمع الى ما تقله عن المناهج العلمية بعد ان اضاع وقته ووقتنا فى صحة كلمات «قرامط ، وقرموط ، وقرمطة ... الخ » وهى المحاذير التى وقع فيها السلف فى عصور الظلام الفكرى وملأوا بها صفحات سوداء من تراثنا فى البحث عن اصل كلمة وشرحها وعمل متن للشرح وشروح على الشروح ... هل يعقل ان هذا يحدث فى الثلث الاخير من القرن العشرين على يد الاستاذ احمد موسى سالم ؟ » .

وكتبت الاستاذة عايدة عوف مقالا بعنوان (راى متواضع فى موضوع خطير) تقول فيه « كدارسة للتاريخ وقارئه على قدر متواضع من الثقافة تابعت باهتمام الحوار الذى اثارت به مجلتنا « روز اليوسف » الى الاذهان ما كان يدور فى النصف الاول من هذا القرن من مساجلات بين الادباء ورجال الفكر ، ولاشك انها كانت قبسا مضيئا فى حياتنا الفكرية • ولعل الحوار الذى يجرى الآن حول موضوع (الحركات السياسية السرية فى الاسلام) يكون بداية صحيحة لاتخاذ ثقافتنا الطريق الصحيح بعد ان تعثرت كثيرا لأنى على ثقة بان الحوار مع الذات اولا ومع انفسنا ثانيا هو البداية الصحيحة لفهم واع لطبيعتنا وبالتالى لايجاد حلول لمشاكلنا •

واذا كان لى ان اقول شيئا فى هذا الموضوع ، فما اقوله تعبير امين عن مدى استفادتى من الدروس التى نستمدها من التاريخ ، ولعل اهم درس هو الموضوعية •• فبهذه الموضوعية احسست فى مناقشات الاستاذ سالم اننا لا نعيش فى الثلث الاخير من القرن العشرين وعدت بذاكرتى الى العصور الوسطى حيث كان كل صاحب راى حر وجرىء مصيره • المشانق ، والحرمان من رحمة الكنيسة التى اعتبرت نفسها حامية للعلم ولم تكن الا معوقة لتقدمه فى تلك العصور •

والحقيقة الثابتة فى التاريخ ان اوربا لم تاخذ باسباب نهضتها الا بفضل اولئك الذين ثاروا على الكنيسة ومن داخل الكنيسة نفسها فيما عرف بحركة الاصلاح الدينى وتحضرنى هنا اسماء مارتن لوثر وكلفن وزونجلى وارزمس وغيرهم من

المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ الملائم لتقدم العلوم الانسانية والتجريبية .

والسؤال هو : هل نحن لا نزال نعيش تلك الفترة ؟ ومتى نخرج من اسارها ؟ هذه مسئولية مفكرينا وكفى ما كان من وضع رءوسنا فى الرمال تعاميا من الواقع وطمعا فى امان زائف . »

***

ونظرا لكثرة ورود اصطلاح « الشعوبية » فى المناقشة والفهم القاصر لدى البعض لمضمونه رايت من المفيد القاء بعض الضوء عليها فكتبت مقالا بعنوان

الشعوبية تاريخيا

اليك نصه :

تردد اصطلاح « الشعوبية » كثيرا فى الحوار الذى دار ويدور حول موضوع « الحركات السياسية السرية فى الاسلام » ولعل من المفيد القاء بعض الضوء على ما يعنيه ذلك المصطلح ، وما يوحى به من دلالات فى التاريخ الاسلامى ، خاصة وان المعاجم اللغوية لا تشفى غلة ولا تقدم مضمونا متكاملا .

وظهور « الشعوبية » تاريخيا مرتبط بالعصر العباسى ، والمتصفح للمدونات التاريخية ، والمصنفات الادبيه فى هذا العصر يقف على تلك الحقيقة دون لأى او عناء وحسبنا ان كتبا بعينها الفت لهذا الغرض وعرف أصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعنى تلك الظاهرة ، وما هى الظروف الموضوعية التى افرزتهـا ؟ وما هى ابعـادها ودلالاتها الاجتمـاعية ؟ وما النتائج التى ترتبت عليها سياسيا وثقافيـا ، بوجهيها المضىء والمعتم ٠

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه ٠

تشتق الشعوبية لغويا من الشعب ، قال تعالى « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » ومن شـعوب العرب والفرس والترك والبـربر والقوط وغيرهم تكونت « الامة » الاسـلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب او معظمها اختفت بظهور الاسلام وانتشاره من مشارق الصين الى المحيط الاطلسى واصـبح الجميع « بنعمته اخوانا » فاختفت النعرات العنصرية ودعاوى السيادة العصبية فى « دار الاسلام » فى صدر الاسلام ، وغدا الدين معيار التفاضـل بين المسلم والمسـلم لا بين العربى والعجمى « لا فضل لعرابى على عجمى الا بالتقوى » ٠

وفى العصر الاموى نحى المعيار الدينى جانبا ، واصبحت العروبة هى الفيصـل فالعرب لهم السـيادة ، وما عداهم مسودون ، وبمنظور طبقى شكلت بنية المجتمع الاسلامى من طبقتين اساسيتين « الارسـتقراطية العربية » « وبروليتاريا الموالى » وهم المسـلمون من غير العرب ٠ وكان النير العربى كفيلا بوأد حركات الموالى : فظلوا طوال العصر الاموى «شعوبا مقهورة » ٠

وبقيام الدولة العباسية ضربت الارستقراطية العربية ، فأتاح ذلك مناخا مناسبا للشعوب الاخرى لتدخل حلبةالصراع متذرعة في ذلك بمبدأ المساواة الذى تبنته الدعوة العباسية باسم الاسلام •

ومن المحقق ان قطاعات بعينها ومن كافة الشعوب كانت مخلصة وصادقة فى المناداة بتطبيق تعاليم الاسلام فى هذا الصدد فشكلوا جناحا معتدلا مستنيرا ، اعطى « للشعوبية » معنى مشرقا ومضيئا ، وقد عرف هذا الجناح « باهل التسوية» وعماده « الانتليجنسيا » الدينية واهل العلم من العرب والعجم على السواء ، انظر قول ابن قتيبة فى هذا المعنى – وهو عربى « ••• واعدل القوم عندى ان الناس كلهم لأب وام خلقوا من تراب واعيدوا الى التراب •• فهذا نسبهم الاعلى الذى يردع به اهل العقول عن التعظيم والكبرياء والفخر بالآباء ثم الى الله مرجعهم فتنقطع الانساب ، وتبطل الاحساب الا من كان حسبه التقوى • »

وابن المقفع – وهو فارسى – لم ينكر ان العرب أصحاب فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولامهم على تحقيرهم من شأن العرب ولكونه عالما مستنيرا فلم يتعصب لجنسه ولم يغمط العرب افضالهم ، انظر الى عبارته الرائعة فى هذا المعنى « ••• اذ فاتنى حظى من النسب فلا يفوتنى حظى من المعرفة ، ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها ولا اثار أثرت •• ادبتهم انفسهم ورفعتهم هممهم • واعلتهم قلوبهم والسنتهم •• وافتتح الله دينه وخلافته بهم الى الحشر ••

فمن وضع حقهم خسر ، ومن انكر فضلهم خصم .
اما الجناح الشعوبي الآخر فكان متطرفا وهو من شعبتين على طرفي نقيض : الاولى يمثلها العرب المتعصبون والثانية من العجم الذين رأوا انهم بالسيادة اجدر وبالصدارة احق ، وانبرى كل من الطرفين يبالغ في ذكر مآثره ويسرف في تعداد مثالب خصمه ، اما العرب وقد فقدوا ما كان لهم من نفوذ في العصر الاموي ، فقد هالهم تصدر العناصر الايرانية الهرم الاجتماعي في اوائل حكم بني العباس فاستماتوا في محاولة احياء مكانتهم السالفة ، وتذرعوا في ذلك بوسائل شتى منها محاولة اسقاط الخلافة العباسية فناصروا ثورة ابي محمد السفياني في الشام سنة ١٣٤ هـ ، وآزروا عبد الله بن علي . وكان ذا ميول عربية ، في ثورته على ابن اخيه الخليفة المنصور لكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركات بقسوة على يد الجند الخراساني . فاتخذوا اسلوبا آخر هو الكيد والتآمر ؟ .
ولا يخالجنا شك في دور الفضل بن الربيع بالاشتراك مع زبيدة زوجة الرشيد ـ وكلاهما عربي ـ في ايغار صدر الرشيد على البرامكة حتى نكبهم ، واتاح لهم ذلك النجاح النسبي فرصة الظهور على المسرح السياسي فيما وقع من صراع بين الامين والمأمون . فقد آزروا الامين ، لكن انتصار المأمون بفضل تعضيد الفرس انزل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منها حتى بطش بهم المعتصم وشرد فلولهم في الشام والجزيرة العربية . ووضع نهاية لنفوذهم باسقاطهم من ديوان العطاء وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الفشل السياسي وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعي والخسائر الاقتصادية جعلهم يحنــــون الى الماضي ، وترجم حنينهم هذا الى نوع من الغنـــاء الباكي المتشـنج زخرت به المؤلفات العربية في هذا العصر في شـــكل احياء للامجـــاد العربية قبل الاســـلام وبعده ، فالف الهمـداني في تاريخ وحضارة العـــرب القـــدامي وانصرف غيره الى التاليف في الانساب والاصنام والادب العربي الجاهلي وتلك الكتابات في مجموعها تدلل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب واكثرها عشقا للحرية وتمتعا بها ، وتبرهن على ما امتـازوا به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم .. وما اختصــوا به من تفرد في ميـــدان الحكم والأمثال ومزايا في البـــلاغة والبيان ، هذا فضـــلا عن دورهم التاريخي المشرف في نصرة الاسلام وتبني نشر دعوته في مشارق البلاد ومغاربهـــا .. ولم ينسوا التنديد بالشعوب الاخرى ، وابراز مثالبهــــا والتحقير من شـــانها تنفيسا عن حقد في الصدور مكنـــون ، ونقرر ان تلك الكتابات مع ما انطوت عليه من حجج وجيهة، وبراهين مخرسة في كثير من الاحيان ، كانت تتضمن ايضـا مزيدا من الغلو والتعصب ومجانبة الصـــــواب ، وعلى الجملة كانت تتسم بطابع شعوبي .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة كانت تضم قطاعات عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترك على اساس تبادلهما مركز الصدارة في العصر العبـــاسي الاول ، الفرس في البداية ثم الترك بعد ذلك .

اما الفرس ـ وكانوا اصحاب الفضل فى اسقاط الحكم الاموى ـ فقد بزغ نجمهم وغلب الطابع الفارسى على نظم الخلافة ورسومها وهيمنوا على مقدرات الحكم والسياسة حتى عصر المعتصم الذى تخلص من النفوذ الفارسى واستعان بالاتراك ، وانتهى العصر العباسى الاول بتفوق العناصر التركية .. اما العصر العباسى الثانى فقد تبادل فيه الطرفان مكان الصدارة فى قلب الدولة حتى اذا ضعف القلب فقدت الخلافة سيطرتها على الاطراف فانفرطت وحدة دار الاسلام لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة للشعوب الاخرى لتلعب دورها على المسرح السياسى على اساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع اقتصادية بحتة .

والشعوبية فى منظور هؤلاء قائمة على دعاوى التسامى الانثروبولوجى والتفوق الحضارى فالفرس يفخرون بدربتهم فى شئون الحكم وبراعتهم فى الفلسفة والعلوم والهنود يتباهون بأن بلادهم « معدن الحكمة » والمصريون واليونان بانهم « رواد الحضارة الانسانية » والترك بعسكريتهم التى لاتقهر .. الخ ، والعرب فى نظر هؤلاء واولئك بدو جفاة ليسوا اهلا للتحضر وانسابهم مشكوك فيها ، عاشوا قبل الاسلام فى « جاهلية » ورأى هؤلاء الشعوبيون ان كون النبى (ص) من العرب لايمكن ان يتخذ تبريرا لسيادة العنصر العربى ، فالاسلام رسالة عالمية وليست حكرا على العرب .

وتحفل كتابات هذا القطاع من بالشعوبيين بالتحامل الشديد على العرب وتنطق بالشـــماتة فيهم ، وتفرط فى اســـفاف فى ذكر مثالبهم وتنتحل من المأثورات ما يدعم اقوالهم بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض وفى هذا الصدد نذكر كتاب ســـعيد ابن حميد البختكان الفارسى « انتصـــاف العجم من العرب » وكتابى « المثالب الكبير » و « المثالب الصـــغير » للهيثم بن عدى وكتاب « لصوص العرب » لمعمـــر المثنى وغيرها من الكتب التى تعبر عن تطرف ذويهـــا من العجم الشعوبيين ٠

تلك اذن صورة موجزة « للشعوبية » ، نستخلص منهـا أن هذه الظاهرة لم تكن مذهبية او عقيدة لها اصـــــولها ومبادئها بقدر ما كانت نزعة وتعبـــيرا عن مواقف قوى اجتماعية رغم اتخاذها لبوسا عنصريا ، وظهور هذه النزعة مرتبط بقضـــية « العدالة » اولا واخيرا او بالأحرى بالهوة الواسعة بين تعاليم الاسلام السمحة ونظرته الانسانيـــة السامية ، وبين تغاضى الحكام عن تلك التعاليم واغفالهم اياها فى سياستهم ، ومن هنا كان التناقض الصـــارخ الذى فجر الصراع ٠٠ ولو كان الامر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من أهل « التســـوية » الذى فهم الشعوبية على انها وحدة الشعوب فى ظل عدالة الاسلام ٠٠ لقـد تعادت دول القطاع الشـــعوبى المتطرف على تعددها ، وظهرت شعوب وذوت أخرى ، وبقى الاســـلام رغم انف المتطرفين من العرب والعجم على السواء ٠ ●


مصانع النحاس المصرية

منكرات سعد زغلول

عرض ودراســـة

مصطفى النحاس جبر

كتاب روز اليوسف القادم :

طبـــع بمؤسسة روز اليوسف

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٢٩٤٩

كتاب روز اليوســف

العــدد الثالث

رئيس مجلس الإدارة

عبد الرحمن الشرقاوى

رئيس التحــريــر

فهــمى حسين

المشرف الفــنى

محمد سـليم

مايــو ١٩٧٣

الاشتراكات والاعلانات يتفق عليهــا مع الادارة ٨٩ « أ » شارع قصر العينى تليفون ٢٠٨٨٨ ــ ٢٠٨٨٧ تلغرافيــا روز اليوسف ج.م.ع.



طبع بمؤسسة روزاليوسف